

TIMALCHACA

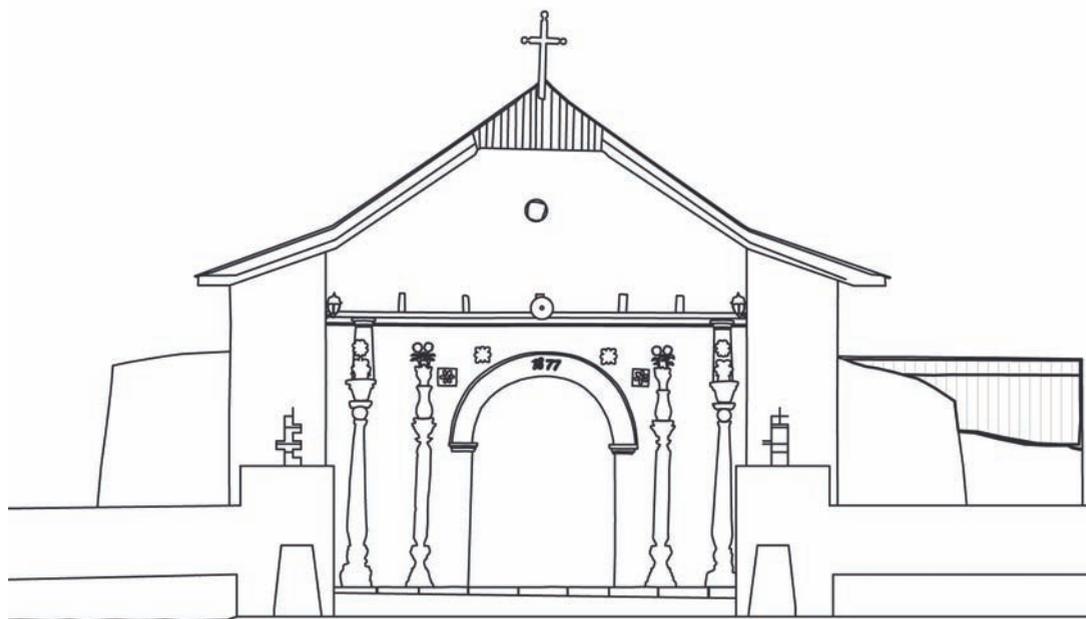
Fiesta, tradición y costumbre en el Santuario de la Virgen de los Remedios

Rodrigo Ruz, Alberto Díaz y Rodrigo Fuentes

Corporación Nacional de Desarrollo Indígena
Comisión Asesora Región de Arica y Parinacota del Consejo de Monumentos Nacionales
Arica 2011

TIMALCHACA

Fiesta, tradición y costumbre en el Santuario de la Virgen de los Remedios



Dibujo Iglesia Timalchaca Gentileza Fundación Altiplano (FAMSV)

Rodrigo Ruz, Alberto Díaz y Rodrigo Fuentes

Corporación Nacional de Desarrollo Indígena
Comisión Asesora Región de Arica y Parinacota del
Consejo de Monumentos Nacionales
Arica 2011

Comité editor:
Consejo de Monumentos Nacionales, CMN
Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, CONADI

Textos:
Rodrigo Ruz
Alberto Díaz
Rodrigo Fuentes

Fotografías:
Carolina Salas
Claudia Bermejo
Francisco Manríquez
Rodrigo Ruz
Alberto Díaz

Cartografía:
Mónica Meza

Diseño:
Carolina Romo

Impresión:
Imprenta Alvimpress Ltda.
Primera edición 500 ejemplares

Registro de Propiedad Intelectual N°: 209171

2011

Foto portada: Francisco Manríquez

Publicado por el Consejo de Monumentos Nacionales, Comisión Asesora de Monumentos Nacionales de Arica y Parinacota, en el marco del proyecto “Apoyar la Puesta en Valor del Sitio Arqueológico de Ofragia, Sector Cerro Blanco, Valle de Codpa, 2010”, financiado por Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), Dirección Regional CONADI Región Arica y Parinacota.

La investigación original fue desarrollada en el proyecto “Apoyo a la Transferencia de Predios Fiscales que utilicen las personas, comunidades y demás organizaciones Indígenas Aymaras de las Provincias de Arica y Parinacota, 2005”, financiado por Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), Oficina Arica y ejecutado por Ingenieros Consultores Proyecto Norte Ltda. “IC PRONORTE”.



A poco tiempo de publicar este libro, un desgraciado accidente cortó bruscamente la vida de Daniel Chipana Chipana (†), maestro, amigo e impulsor de esta investigación y registro.

Con él, se fue parte del conocimiento en la ejecución, y entrega de sentido a los diversos ritos y actos que configuran el complejo sistema de creencias existentes en Timalchaca y en el altiplano ariqueño. Este texto lleva de él su entusiasmo y espíritu por trascender.

Vaya por Daniel un pago a la tierra.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	9
PRESENTACIÓN	
CONSEJO DE MONUMENTOS NACIONALES, CMN	11
CORPORACIÓN NACIONAL DE DESARROLLO INDÍGENA, CONADI	13
INTRODUCCIÓN	15
NOTA METODOLÓGICA	17
I. ANTECEDENTES HISTÓRICOS DE LA LOCALIDAD Y SU ESPACIO ADMINISTRATIVO, ECLESIAÍSTICO Y ÉTNICO. SIGLO XVI AL XX	21
1. LA VISIÓN ETNOHISTÓRICA DEL ESPACIO PRECORDILLERANO DE LOS ALTOS DE ARICA Y SU RELACIÓN CON LA LOCALIDAD DE TIMALCHACA	23
1.1 EL ESPACIO ÉTNICO Y ADMINISTRATIVO DE LOS ALTOS DE ARICA	23
1.2 UN ACERCAMIENTO A LAS REDUCCIONES TOLEDANAS EN LOS ALTOS DE ARICA	25
1.3 EL CACICAZGO DE CODPA	27
1.4 EL ESPACIO ADMINISTRATIVO ECLESIAÍSTICO EN LOS ALTOS DE ARICA	27
II. LA MEMORIA. EL SIGLO XX	35
1. EL ORIGEN DE LAS COMPAÑÍAS DE BAILE	38
2. LA IDENTIFICACIÓN CON LA FESTIVIDAD	41
3. INSTITUCIONES Y EXPRESIONES TRADICIONALES DE LA FESTIVIDAD	46
3.1. EL ANTIGUO SISTEMA DE CARGO: ALFERAZGO Y MAYORDOMÍA	46
3.2. COFRARIO Y LAMPARIRI	47
3.3. EXPRESIONES RITUALES Y FESTIVAS	48
3.3.1. EL TAJSUR O CH'UWA PARA EL DIABLO	48
3.3.2. LA FIESTA DE LOS MÚSICOS: SANTA CECILIA	48
3.3.3. BUENAHORA DEL SERVICIO	49



III. LA FIESTA ACTUAL	51
1. EL PANORAMA ACTUAL DE LA FIESTA	53
1.1. LAS PRIMERAS ACTIVIDADES: LA FAENA	55
2. RITUALES PREVIOS A LA VÍSPERA. 18 Y 19 DE NOVIEMBRE	56
2.1. EL RITUAL DE “SENTAR LA CH’UWA”	56
2.2. EL SALUDO A LAS NOVENAS	58
2.3. WILANCHA DE GLORIA	59
2.4. LA VESTIDURA DE LA VIRGEN	61
2.5. GLORIA DE CORDERO	61
3. SALUDO DE BUENOS DÍAS. DÍA 20 DE NOVIEMBRE	62
4. SALUDO DE BUENAS TARDES	65
5. LA VÍSPERA	66
5.1. LA ENTRADA DE CERA Y MISA	66
5.2. LA PROCESIÓN DE LA VIRGEN Y EL SALUDO DE BUENAS NOCHES	67
5.3. LA TINKA Y EL CALIENTE	68
6. EL DÍA DE LA FIESTA. 21 DE NOVIEMBRE	70
6.1. LA MISA	70
6.2. EL PISA PISA	71
7. LA FIESTA RELIGIOSA EN EL ÁMBITO PRIVADO DE LAS COMPAÑÍAS DE BAILES	74
7.1 LA FIESTA DE LOS LIVILQUEÑOS EN LA “AGÜITA DE MILAGROS”	77
8. LA DESPEDIDA. PEREGRINACIÓN AL CALVARIO, NOVENAS Y MISA. DÍA 22 DE NOVIEMBRE	78
9. LA FESTIVIDAD FUERA DEL PUEBLO	82
9.1. LA OCTAVA EN ÁRICA	82
9.2. LA SUBIDA DE ALTAR EN TICNAMAR	82
COMENTARIOS FINALES	84
ENTREVISTAS REALIZADAS	87
BIBLIOGRAFÍA	88
ANEXO	91

Agradecimientos

Este texto no tendría sentido sin la colaboración, apoyo y orientación de las personas que nos mostraron una parte importante de sus vidas, experiencias e historia.

A todos los co-productores de este libro, en especial a los gestores de esta iniciativa: la directiva de la “Asociación Cultural y Social Morenos de Ticnamar y Timalchaca”, Sres. José Lázaro, Lucas Yucra, Daniel Ajata, Alipio Ancase y Daniel Chipana (†) y sus miembros más representativos Sres. Teodoro Condori, Aníbal Bolaños, Eduardo Subieta, Gabriel Huanca, Víctor Ñave, Francisco Humire, Alejandro Véliz, Adrián Véliz, Demetrio Bastías, Arsenio Loza, Jean Pierre Llerena, Cornelio Chipana y a las nuevas generaciones de danzantes que escapan a este agradecimiento.

A los importantes aportes de la “Asociación de Alferazgos y Bailes Religiosos del Santuario de Timalchaca”, y su directiva que inició el proyecto que hoy se cierra, Sres. Pablo Loza, José Miguel Angulo, Cristian Ancase, Héctor Yante, Lina Condori y Rosa Castro, así como a la directiva actual que hoy lleva la responsabilidad de sacar adelante la festividad en su versión 2011 y las que eternamente vendrán: Sres. y Sras. Rosa Hernández, Exequiel Ancase, Soledad Vilca, Benigno Condori, Miguel Cutipa, Leonel Pérez y Leonor Cañipa.

Reconocemos la contribución de novenantes, músicos y miembros de diversas compañías de baile entre los que destacamos a los Sres. Miguel Angulo, Filiberto Ancase, Miguel Cutipa, Ricardo Cutipa, Juana Choque, Martina Poma, Carlos Angulo, José Angulo, Arsenio Ancase, Edith Loza, Gabriel Chipana, Georgina Castro, Jorge Ajata, Modesto Sajama, Juana Cuevas, Violeta Yucra, María Yucra, Teresa Cañipa, Deysi León, Gladys Mamani, Milton Arévalo y Rodrigo Mamani.

También destacar el importante rol de antiguos vecinos del pueblo de Ticnamar y santuario de Timalchaca, quienes mantienen vivo el vínculo con el pasado, reactivando una memoria común que no ajena a conflictos cohesiona la idea de pertenencia a un pueblo, Sres. Noé Zubieta, Claudio Zubieta, Froilán Zubieta, René Sajama, Basilio Sajama, Oscar Mena, Jorge Marín, Tiburcio Zubieta y Sra. Rosa Castro.

A la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), que a través de sus programas han apoyado, primero, la idea de registrar y organizar sistemáticamente en un documento parte de la fiesta de la Virgen de los Remedios, y posteriormente han financiado la publicación de este texto.

Esto último en coordinación con el Consejo de Monumentos Nacionales (CMN), a través de su Comisión Asesora de Arica y Parinacota.

En lo plenamente “textual”, al desinteresado aporte en miradas e íntimas vivencias reflejadas en fotografías otorgadas por Carolina Salas, Claudia Bermejo y Francisco Manríquez, el apoyo cartográfico dado por Mónica Meza, así como las sugerencias y retoques fotográficos digitales de Lenina Barrios.

Saludamos finalmente la sana obstinación de Exequiel Ancase, quien por años golpeó puertas institucionales para lograr el financiamiento del texto que hoy posee en sus manos.

Sin la participación, compromiso y gestión de cada uno de ellos esta iniciativa no hubiese sido posible.

Los autores

Presentación Consejo de Monumentos Nacionales

La Región de Arica y Parinacota es un territorio que posee un rico acervo cultural, tanto tangible como intangible. Esta herencia se apoya en una ininterrumpida ocupación humana, que sobrepasa los 11 mil años de historia y que está constituida por la suma de conocimientos e identidades que han quedado plasmados en diversas manifestaciones, que hoy definimos con el nombre de patrimonio cultural. Dentro de los variados filones presentes en la Región de Arica y Parinacota, hallamos el Patrimonio Arquitectónico y las riquezas vernáculas de la población aymara e indígena, asentadas en los distintos pisos ecológicos de este vasto territorio y en cada uno de sus pueblos.

Gracias al convenio de trabajo firmado entre la Dirección Regional de CONADI de Arica y Parinacota y el Consejo de Monumentos Nacionales, se ha dado luz a esta publicación que nos permite conocer más de cerca el abundante patrimonio que posee la Región, a través de: “TIMALCHACA, FIESTA, TRADICIÓN Y COSTUMBRE EN EL SANTUARIO DE LA VIRGEN DE LOS REMEDIOS”.

El texto nos cuenta la historia y traza las principales características de la segunda peregrinación religiosa andina más importante de la Región de Arica y Parinacota, como es la Fiesta de la Virgen de los Remedios de Timalchaca. Su Santuario es un espacio consagrado a la espiritualidad y tradición del mundo aymara y constituye una importante expresión del sincretismo religioso andino – cristiano.

Para el Consejo de Monumentos Nacionales este trabajo es muy relevante ya que entiende la idea de patrimonio en un sentido extenso, dando cuenta de que los bienes materiales se sustentan, asegurando su continuidad temporal y simbólica, a través de ciertas prácticas culturales ligadas a comunidades activas y en constante desarrollo. El caso de Timalchaca muestra claramente cómo la dimensión material, ligada a una noción más tradicional de monumento, se sustenta y trasciende a través de las prácticas cotidianas de las comunidades vivas.

De esta forma, cada 21 de noviembre el Santuario de la Virgen de los Remedios Timalchaca sintetiza e integra los valores patrimoniales de carácter material e inmaterial, mediante las tradiciones y acciones votivas de pasantes y peregrinos que llegan desde una amplia área de los Andes del Sur Andino a presentar su fervor.

El Templo de la Virgen de los Remedios forma parte del Conjunto Patrimonial de Iglesias Andinas de Arica y Parinacota, definido y caracterizado por la Fundación Altiplano “Monseñor Salas Valdés”, que próximamente buscará obtener la declaración oficial del Estado de Chile por medio de la protección otorgada en la ley 17.288 de Monumentos Nacionales.

Finalmente queremos agradecer a todos a quienes han hecho posible que esta obra se materialice e invitarlos a seguir trabajando colectivamente en el enorme desafío que nos plantea la conservación y difusión de nuestro patrimonio cultural y natural de la región de Arica y Parinacota.

Emilio De la Cerda Errázuriz
Secretario Ejecutivo
Consejo de Monumentos Nacionales

Presentación Corporación Nacional de Desarrollo Indígena

Desde sus inicios la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, Dirección Regional CONADI, región de Arica y Parinacota, ha vislumbrado la necesidad de las personas y comunidades indígenas en que reconozcan, mantengan y proyecten su milenario legado cultural ancestral a las nuevas generaciones. La Unidad de Educación y Cultura de CONADI ha reconocido y apoyado los requerimientos de la comunidad que manifiesta abiertamente la necesidad de que las manifestaciones culturales, costumbres y expresiones tecnológicas y artísticas sean incorporadas, tanto, en la educación como en las celebraciones locales, de esta manera otorgar un enfoque intercultural que introduzca expresiones de elementos socioculturales del contexto local para el conocimiento y valoración la comunidad en general.

La potencialidad cultural indígena aymara, en la región, es un factor de motivación para la revitalización y mantención de esta cultura, situación que en la región Arica y Parinacota cuenta con un aumento en la demanda de organizaciones y comunidades indígenas quienes buscan desarrollarse socialmente con un espíritu de rescate identitario. A estas necesidades de reconocimiento y desarrollo organizativo cultural, se ha buscado constantemente dar apoyo otorgando herramientas para que concreten sus sueños, ideas, anhelos y puestas en valor a través del financiamiento de sus iniciativas.

En ese contexto el presente texto es el resultado de una sistematización histórico–antropológica de la investigación de las prácticas culturales realizada en la fiesta de la Virgen de los Remedios celebrada en la localidad santuario de Timalchaca región de Arica y Parinacota, sistematización que fue transformada al formato de un texto lúdico y dinámico sobre prácticas ceremoniales religiosas andino–cristianas que fue validado por la comunidad beneficiaria.

La finalidad de este trabajo es visibilizar las prácticas culturales organizacionales de los pueblos andinos que asisten a esta festividad religiosa sincrética andino–cristiana y proyectar la trascendencia de la cultura local a nivel regional y nacional.

Finalmente, agradecemos la colaboración, apoyo y esfuerzo de los beneficiarios, las organizaciones y comunidades indígenas, a los investigadores y otras entidades públicas por su cooperación y participación en esta iniciativa. Todos ellos desde un inicio comprendieron la importancia

de esta iniciativa y la relevancia de volver los pasos por el camino que nos lleva a reconocer una parte de nuestro amplio legado ancestral, como aporte hacia la pluriculturalidad nacional.

Maricel Gutiérrez Castro
Directora Regional Corporación Nacional de Desarrollo Indígena
Región de Arica y Parinacota.

Introducción

Las festividades religiosas celebradas en el Norte Grande de Chile poseen una riqueza cultural de enorme importancia antropológica debido a que en ellas se constituye una ritualidad que vincula expresiones propias de Los Andes con influencias católicas insertas y a la vez reinterpretadas por la comunidad andina regional.

En fechas puntuales, un número importante de comuneros que viven hace algunas décadas en las ciudades nortinas, retornan a sus localidades de origen para conmemorar a sus deidades tutelares o a sus santos protectores, armonizando añosas “costumbres” con manifestaciones religiosas y populares características de los tiempos actuales.

Estas festividades se inscriben dentro de la vida social y cultural de los participantes, los que año tras año deben echar mano a la tradición en la ejecución de rituales católicos y de “costumbres”, con el fin de renovar el sentido que adquiere su creencia hacia las deidades protectoras.

Las celebraciones se presentan como creaciones culturales colectivas que exigen la articulación de actos, palabras y ritos de numerosas personas en armonía con estructuras de larga duración presentes en su espacio social y simbólico.

Esta investigación intenta dar cuenta del desarrollo, raigambre, historicidad y particularidades expresadas y simbolizadas en la fiesta de la Virgen de los Remedios celebrada en la localidad santuario de Timalchaca, ubicada cerca de los 4.000 m.s.n.m. en la región de Arica y Parinacota.

Los detalles de esta celebración fueron abordados disciplinariamente desde la historia y la antropología pensando en satisfacer los requerimientos de las diversas organizaciones que acuden al santuario y que en su momento, necesitaron y promovieron esta investigación.

La invitación extendida por la comunidad se concentraba en la necesidad de conocer y hurgar en los antecedentes históricos de esta festividad, y “escribir”, documentar y testimoniar los pasos de la celebración en sus espacios públicos y privados durante su ejecución en noviembre del 2005.

Como resultado de ello se obtuvo un documento borrador del texto que ahora presentamos, el cual circuló de mano en mano entre un reducido grupo de personas vinculadas a la festividad durante más de un lustro de tiempo. Hoy, transcurridos algunos años de su primera versión, y resultado de una gestión tediosa aunque finalmente eficiente por parte de las organizaciones y personas vinculadas a la festividad, se ha vuelto a trabajar sobre el texto original, convocándose nuevamente a los protagonistas de la fiesta y de la sistematización histórico-antropológica a renovar los esfuerzos, intentando cerrar un proyecto que hasta ahora permanecía inconcluso.

El año 2010 recursos provenientes de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, en coordinación con el Consejo de Monumentos Nacionales, permiten publicar este material, siguiendo lineamientos de ambas instituciones, orientados a fortalecer la apropiación y valoración de los espacios rituales y simbólicos que diversas comunidades locales utilizan dentro de sus calendarios religiosos en la región de Arica y Parinacota.

De esto último destacamos la posibilidad de concretar el anhelo de la comunidad y organizaciones vinculadas al santuario de Timalchaca de investigar y poner en valor sus expresiones rituales y simbólicas que matizan, complejizan y diversifican el panorama religioso andino-cristiano en el extremo norte de Chile.

Nota metodológica

Para los estudios e investigaciones antropológicas e históricas en la Región de Arica y Parinacota, ha resultado particularmente dificultoso el estrechar la brecha existente entre el conocimiento asociado a un formato “científico” y las necesidades que las comunidades “nativas” expresan al querer ver representadas en dichas investigaciones aspectos de su cultura que en ocasiones aparecen como inefables e inaprehensibles al rigor metodológico de las disciplinas sociales o humanistas.

De esta mirada no han estado ausentes algunas comunidades, organizaciones o agrupaciones indígenas, que han comenzado a manifestar la necesidad de que sus procesos históricos, experiencias y expresiones sean “escritas”, exigiendo en ocasiones la intervención de investigadores que sistematicen y otorguen interpretaciones disciplinarias acerca de su pasado.

Conscientes de la carga performativa que significa “historiar” estos procesos y de las interpretaciones que a futuro se podrá dar a los testimonios aquí escritos, debemos asumir que este documento no es más que una forma de acercarnos objetivamente a un pasado que está presente y vivo en la memoria colectiva de todas las personas que asisten y festejan a la Virgen de los Remedios en la localidad santuario de Timalchaca.

En consecuencia, queremos que este texto sea visto como un esfuerzo de diálogo y coproducción entre dos formas de conocimiento, la primera objetiva y la segunda nativa, ambas interactuando ante la necesidad de la comunidad de “escribir” parte de sus vivencias con el fin de dejar testimonio de tradiciones y costumbres, que de acuerdo a lo que los convocantes de esta experiencia señalaron, se encuentran en permanente riesgo de ser “olvidados” como resultado del dinamismo propio de estas festividades.

Lo anterior, sin obviar el vínculo, vivencias y afectos creados en el intertanto. Aspectos elementales al momento de intentar otorgar sentido al por qué y al para qué desarrollar un trabajo con las características del que hoy se hace público.

Ciñéndonos a trabajos de investigación histórica y antropológica pertinentes, resulta evidente una despreocupación disciplinaria frente a estas importantes formas de expresión, repercutiendo en los consiguientes silencios teóricos y metodológicos con que abordarlos sistemáticamente¹.

1- Estudios similares en localidades de tipo santuario se han concentrado en el ecuménico Santuario de la Tirana abordado por Van Kessel (1988), Núñez (1989) y Henríquez (1996); mientras que en la zona ariqueña la fiesta del santuario de las Peñas ha sido abordada por Van Kessel (1985) y Vásquez (1990).

En lo histórico, nos enfrentamos a la necesidad de hacer visible el pasado del santuario de Timalchaca chocando con la ausencia de documentación de archivos que hiciera referencia a la situación temprana de esta localidad, cuestión que entorpecía la entrega de respuestas a los requerimientos expresados por la comunidad, consistentes en conocer su pasado objetivado en documentos u otros antecedentes que escapaban a su memoria.

En lo antropológico, chocamos con el problema que ofrece la evidente distancia entre el dato etnográfico recogido por los métodos propios de la antropología, y la comprensión de las manifestaciones observadas en el campo, las que—como sabemos—forman parte de estructuras de larga duración en los Andes.

Para solucionar esta disyuntiva recurrimos a dos enfoques destinados a describir e interpretar lo observado en la zona de estudio.

El primero de ellos consistió en relativizar la búsqueda de verdades que nos sugiriesen un formato de festividad original, “pura” o “prístina”, concentrándonos en la forma en que los novenantes, organizaciones y personas entienden, interpretan, crean y recrean una memoria en torno al pasado de la fiesta en base a una construcción narrativa que normalmente es alejada de los soportes escritos, dando cuenta de una historia que está cargada de simbolismos, oralidad y expresiones difícilmente “objetivables” bajo una mirada histórica tradicional.

Este punto es importante considerando que una parte de la comunidad de Timalchaca busca “escribir” mediante un texto su memoria, en respuesta a los vacíos históricos documentales, persiguiendo a su vez oficializar el pasado.

El segundo enfoque corresponde a una descripción en términos etnográficos, concentrada en las manifestaciones religiosas, festivas y de costumbres observadas en la localidad santuario bajo criterios metodológicos cualitativos y su consecuente registro documental.

Ambos enfoques fueron trabajados sistemáticamente en pro de que su descripción e interpretación otorgara un documento final que elaborado bajo un formato de “investigación” satisficiera las carencias de la comunidad que nos convocó, contestar las preguntas relacionadas a la profundidad histórica del santuario y a la vez dejar “testimonio” de las costumbres observadas y los cambios que ha presentado a lo largo del tiempo.







I ANTECEDENTES HISTÓRICOS

de la localidad y su espacio
administrativo, eclesiástico y étnico

Siglo XVI al XX

1. La visión etnohistórica del espacio precordillerano de los Altos de Arica y su relación con la localidad de Timalchaca

La síntesis que aquí se presenta aborda documentalmente la constitución del espacio social, administrativo-colonial y administrativo eclesiástico en los Altos de Arica analizando las distintas investigaciones historiográficas y etnohistóricas.

Conscientes de la ausencia documental específica sobre el espacio estudiado, pretendemos hacer visible a la localidad que nos concita discutiendo y evaluando diferentes visiones sobre la historia del área precordillerana de Arica, buscando ver un poco más allá de lo que los documentos nos dicen (u ocultan), cuestionándolos y problematizándolos a partir de una lectura que nos permita visualizar una realidad sociocultural aparentemente invisible.

Con esto se quiere dejar en claro que el trabajo que a continuación se presenta, más allá de llevarnos a realizar una descripción de hitos o fechas “importantes” soportadas en la documentación referente al santuario de Timalchaca, pretende complejizar lo que escasamente se ha estudiado en el área, dando cuenta de las relaciones administrativas (estatales y eclesiásticas) y de las adscripciones étnicas asociadas a prácticas culturales manifiestas por la población local, otorgándoles

una profundidad histórica y buscando los aspectos fundacionales del santuario.

1.1. El espacio étnico y administrativo de los Altos de Arica

Normalmente para comenzar una investigación centrada en un espacio local (por ejemplo una comunidad o un poblado) trataríamos de identificar los antecedentes de ocupación o de constitución de población en un determinado punto. Ante la ausencia de antecedentes específicos acerca de la localidad de Timalchaca, debemos echar mano a las discusiones que han problematizado el tema de la ocupación del espacio andino a nivel regional.

Debemos señalar inicialmente y de manera general, que la mayoría de los asentamientos que actualmente reconocemos como “pueblos” en la región andina de Arica y Parinacota tienen su origen en las políticas coloniales reduccionales de comunidades indígenas aplicadas por el Virrey Francisco Toledo entre 1570 y 1580, que buscaban reorganizar asentamientos indígenas funcionales a la administración hispana en

pueblos de indios²; ello considerando que los estándares de asentamiento en el registro arqueológico durante momentos previos a la invasión hispana (Intermedios Tardío: 1.000-1.400 DC) consistían en patrones dispersos de asentamiento, caracterizados por la distribución de la población en conjuntos de aldeas organizadas en torno a una estructura tipo pukara³.

Para algunos etnohistoriadores, en la zona centro-sur andina, la reducción en pueblos de indios promovida por Toledo habría provocado una fragmentación de las unidades étnicas prehispánicas, lo que se caracterizaría por ir en desmedro de una gran unidad territorial, provocando la emancipación de unidades locales de conjuntos supra-regionales mayores.

Dicha fragmentación se habría producido por la aplicación de una serie de “cortes” administrativos que mutilaron los lazos puna-valle al imponer principios de continuidad territorial y de residencia por sobre la descendencia en el reconocimiento de las adscripciones étnicas⁴.

La “fragmentación” territorial señalada anteriormente habría provocado hacia el siglo XVI la escisión de los grupos altoariqueños de los centros administrativos Caranga, los que habrían tenido hegemonía sobre otros grupos étnicos (especialmente Pacajes y Lupacas)⁵.

De acuerdo a datos etnohistóricos, el núcleo administrativo del señorío Caranga, que habría ejercido control sobre los valles occidentales hoy chilenos, se habría localizado en el pueblo de Turco (Turco-Hatun Caranga) en pleno altiplano boliviano, en las faldas del cerro Capurata en las cercanías del actual pueblo de Guallatire⁶.

2 Para dimensionar los alcances de las políticas reduccionales: en pleno proceso de reducción el visitador investido por Francisco Toledo, Juan Maldonado Buendía, redujo en la provincia de Collesuyo (Moquegua, que se extendía desde el río Arequipa hasta el Loa) a 22 pueblos una población que previamente radicaba en 226 localidades Cfr. Gundermann (2003); Hidalgo et al. (2004).

3 Tesis formuladas por arqueólogos locales Ajata (2004), Chacama (2005).

4 Tesis centradas en los Andes nucleares formuladas por Saignes (1991) y Abercrombie (1991).

5 Propuestas iniciadas por Gilles Rivière (1982) y seguidas posteriormente por Durston e Hidalgo (1997).

6 Durston e Hidalgo (1997) señalan que Turco Hatun Caranga no correspondería al actual pueblo boliviano de Turco. El Turco “histórico” habría sido desplazado de su ubicación original a la actual por efectos del evento catastrófico que significó la erupción del volcán Guallatire, que habría afectado a la población de Turco Hatun Caranga desplazándola hacia la localización que hoy conocemos. Actualmente en las localidades de Guallatire y sus cercanías es recurrente escuchar versiones sobre un importante evento telúrico y volcánico que habría arrasado localidades cercanas al actual pueblo de Guallatire el que es considerado como “nuevo” en relación a anteriores poblados ahora inexistentes.

A partir de este núcleo administrativo se extenderían una serie de centros menores (archipiélagos) asociados a él y administrados por los señores de Turco los que controlarían la vertiente occidental hacia el Pacífico⁷.

A partir de este núcleo se extrapolarían centros secundarios productivos, redistributivos y estratégicos donde residirían los “caciques de valle”; estos centros se ubicarían en el piso de precordillera, siendo identificados en esta categoría los pueblos de Socoroma y Belén, donde caciques mantenían relaciones con los señores altiplánicos⁸. Un tercer y último eje dentro de esta administración vertical y escalonada, correspondería a poblados donde las autoridades solamente mantendrían una relación indirecta con los señores mallkus de Turco y poseerían atribuciones solamente productivas.

Si bien es posible señalar que el panorama étnico en nuestra zona de estudio fue dominado por los señoríos de Carangas, esta influencia no fue homogénea. Más bien, debemos entenderlo como una realidad “interdigitada”⁹, de convivencia, coexistencia y complementariedad con otros grupos presentes en la zona (población Lupacas proveniente del área circum-titicaca, Pacaje al norte de Carangas, población camanchaca costera local y una probable población local de precordillera). Con lo anterior, pretendemos dejar en claro que si bien la administración colonial española estableció una nueva estructura administrativa en los territorios

precordilleranos y altiplánicos del interior de Arica, es improbable que las relaciones sociales, culturales, productivas e ideológicas hayan sido “cortadas” bruscamente por la trama administrativa dada de la profundidad histórica que potencia estas relaciones.

1.2. Un acercamiento a las reducciones Toledanas en los Altos de Arica

Si bien no es posible identificar plenamente los pueblos de indios reducidos tempranamente, podemos señalar con certeza la pronta aplicación de políticas reduccionales en Arica (1572), momento en el que se implementa la unidad administrativa conocida como “repartimiento de Lluta”, territorio que deslindaba en su límite norte con el repartimiento de Tacna, siguiendo la frontera chileno-peruana moderna, que se extendería hacia el sur probablemente hasta la quebrada de Camarones. Hacia el oriente, el corregimiento de Arica lindaría con el de Caranga siguiendo una línea definida en 1578 que coincidiría con la frontera chileno-boliviana¹⁰.

El repartimiento de Lluta en gran parte abarcaba el sector altiplánico, precordillerano y valles, espacios administrados desde la reducción de San Jerónimo –en las cercanías del actual Poconchile, probablemente en el sector de Mollepampa– poblado que

⁷ Rivière (1982); Durston e Hidalgo (1997).

⁸ Documentación del siglo XVIII recopilada por Rivière (1982), y que hace referencia a documentos tempranos del período reduccional (1570-1580), señala la importancia que adquirirían los centros

secundarios anteriormente mencionados (Belén/Socoroma).

⁹ Concepto utilizado y propuesto por Thierry Saignes (1991).

¹⁰ Durston e Hidalgo (1997).

funcionaría como sede de los caciques principales del repartimiento hasta las primeras décadas del siglo XVI¹¹.

Esta característica de la administración (nucleada en valle y alejada territorialmente de precordillera y altiplano), hizo aparecer a los sectores de precordillera y altiplano como lejanos y oficialmente adscritos a una jurisdicción costera, pero habitada por una población perteneciente a formaciones étnicas altiplánicas¹².

El repartimiento de Lluta (también conocido como “repartimiento de Lluta y Azapa”) asentado en el piso de valle, fue modificado con posterioridad, producto de la presión ejercida por intereses hispanos sobre las tierras productivas en valles bajos a partir de la segunda mitad del siglo XVI y principios del XVII.

En dicho período se produce la constitución de la propiedad agrícola española bajo forma de empresas agrícolas (hacienda) especialmente focalizada en las ricas tierras de valles bajos costeros (Lluta y Azapa), ciertos oasis, como el de Matilla y áreas de pie de monte, junto al desierto (Tarapacá, Codpa)¹³.

La constitución de la propiedad agrícola se sitúa en momentos en donde también es reformulado el sistema colonial de repartimiento (recordemos, situado en el valle de Lluta) lo que conlleva la creación del

“Cacicazgo de Codpa”, entidad que habría sido establecida y promovida por los corregidores ariqueños como una estrategia para consolidar y legitimar el control sobre una población cuya pertenencia étnica y jurisdiccional era dudosa (altiplánica y asociada a los señores Carangas).

Lo anterior, dado que el modelo de repartimiento concentrado en valles costeros (Lluta) era inconveniente ante la dispersión y escaso control en los sectores altoandinos, los que fueron percibidos como ingobernables. Su población carecía de autoridades “naturales”, ya que estaba compuesta principalmente por forasteros desprendidos de las grandes formaciones étnicas del altiplano¹⁴.

¹¹ Vial (1984).

¹² Durston e Hidalgo (1997).

¹³ Gundermann (2003).

¹⁴ Hidalgo y Durston (1998).

1.3. El Cacicazgo de Codpa

Jorge Hidalgo (1988, 1998) ha postulado que el proceso de implementación administrativa, y posterior acomodación indígena a las estructuras coloniales impuestas, fue un proceso reconstitutivo de unidades étnicas altiplánicas fragmentadas (Carangas) que reorganizaron sus filiaciones políticas, económicas y culturales en función a las necesidades coloniales de mantener un control bajo autoridades étnicas leales a la corona.

Esta situación, pese a ser planificada por la corona, llevó a la población con filiación Caranga a mantener sus relaciones nativas hasta entrado el siglo XIX, siendo notable su grado de acomodación frente a la “fragmentación” administrativa colonial. La constitución exacta del cacicazgo de Codpa como estructura administrativa funcional a la corona española no está del todo clara, sin embargo es posible situarla a partir de la segunda mitad del siglo XVII. Tampoco existe certeza de los pueblos sujetos al Cacicazgo, aunque documentación perteneciente a una revisita realizada el año 1720 arroja algunas evidencias: ese año, el cacique José Cañipa nombra los pueblos sujetos a su jurisdicción: Codpa, Belén, Socoroma, Putre, Esquiña, Pachica, Tímar Ticnamar, Saxamar y Pachama en precordillera, mientras que en altiplano se nombran los pueblos de Caquena, Parinacota, Choquelimpie y Guallatire; además de los pueblos de Sora, Umagata, Livilcar, Lluta y Azapa¹⁵.

La administración colonial bajo la figura del “cacicazgo” permanece inalterada hasta 1825, año en que estos son abolidos por los decretos bolivarianos.

1.4. El espacio administrativo eclesiástico en los Altos de Arica

Resulta imposible comprender los procesos de colonización administrativa, territorial e ideológica del espacio andino regional sin señalar la acción de la Iglesia Católica.

Es por todos sabido que en la dominación de los pueblos indígenas americanos fue realizada de la mano con la fuerza de “la espada y de la cruz”, situación que complementó ambas estructuras de poder buscando organizar el espacio administrativo de manera funcional a los requerimientos de ambos.

Siguiendo esta lógica es que tempranamente se buscó la coincidencia de los espacios administrativos estatales con los eclesiásticos. Esta alianza tempranamente comenzó a dar cuenta de procesos de adoctrinamiento en base a la enseñanza de dogmas católicos aplicándolos a toda la población indígena asentada en los anteriormente señalados “pueblos de indios” o “reducciones indígenas”. Lo anterior por medio de la enseñanza de la lengua y escritura castellana en catequesis

¹⁵ Pleitos por el cacicazgo de los Altos de Arica. 1715-1721. ANA 13 f. 211. Citado en Hidalgo y Durston (1998: 50).

colectivas, o bien por medios más subliminales como el ejercicio de prácticas artísticas y musicales orientadas a colonizarlos imaginarios indígenas¹⁶.

Los primeros antecedentes que abordan el adoctrinamiento católico de la población india regional son expuestos en la conocida crónica del carmelita Antonio Vázquez de Espinoza, quien el año 1618 realizara una detallada descripción de la región en su crónica “Compendio y Descripción de las Indias Occidentales” (1948), relatando su paso por la región surandina y entregándonos una de las primeras descripciones de los sectores precordilleranos de nuestra región.

En su condición de sacerdote extirpador de idolatrías, puso especial énfasis en la denuncia de las condiciones en las que se encontraban los pueblos del interior de Arica en lo referente al abandono y despreocupación en las que la jerarquía sacerdotal las mantenía. Ello explicaría el persistente ejercicio de manifestaciones culticas asociadas a dioses “paganos” propios de la cosmovisión indígena (wakas o expresiones rituales asociadas a deidades telúricas como uywiris en sus formas de mallkus y t’allas)¹⁷. En lo objetivo, el relato de Vázquez de Espinoza también hace mención a una de las primeras estructuras de administración eclesiástica temprana (siglo XVII): la doctrina.

Recordemos que administrativamente los sectores precordilleranos recién iniciadas las reducciones de indios se hallaron adscritos administrativamente al “Repartimiento de Lluta”, esto hasta la creación del Cacicazgo de Codpa, establecido para retomar el control de la cota precordillerana.

Vial (1984) utilizando material recopilado por Barriga (1948), señala que entre los años 1660 y 1668, la administración eclesiástica habría coincidido con la administración estatal, ya que en este período la sede de la doctrina de San Jerónimo de Lluta se habría trasladado a Codpa, ello en función de los mismos requerimientos coloniales: la ingobernabilidad que significaba mantener sujeta a los valles a población eminentemente precordillerana.

Según Chacama (1992), los pueblos anexados a esta doctrina serían: Timar, Ticnamar, Livilcar, Humagata, Socoroma, Putre, Sacsamar, Pachica, Esquiña, Chapiquiña y Lupica.

Esta nueva administración con el paso del tiempo fue dejando de manifiesto una preocupación por el conocimiento exhaustivo del territorio, con el fin de determinar demarcaciones mucho más específicas, ello siguiendo el emplazamiento y localización de templos desde la transecta costera hasta la cordillera. A partir de este principio se fueron afinando las estructuras administrativas haciéndose cada vez más específicas¹⁸.

¹⁶ Gruzinski (1995).

¹⁷ “Uywiri: participativo de uywaña “el criador”, “el que cría” (...). Se aplica de preferencia a cerro o cerros protectores de la estancia (...) Cada cerro tiene una categorización dual masculino/femenino; mallku/t’alla, en aymara (...) en el plano sagra-

do todos los cerros son mallkus. Y, desde luego, tácitamente también son t’allas. (...) Por ejemplo, en una estancia el pukar mallku se llama Kawilto Mallku y su t’alla Margarita.” (Martínez 1989: 28-33).
¹⁸ Chacama (1992).

Hacia fines del siglo XVII el panorama anteriormente descrito se habría complejizado, consolidándose parroquias y curatos como estructuras operativas de la iglesia coincidiendo esto con el momento de mayor construcción y reconstrucción de iglesias y templos en Tarapacá y Altos de Arica en general¹⁹.

Santiago Martínez (1933) señala que por el “aumento de la población en los altos” se habría instalado el Curato de Cotpa (Codpa) en 1698. A esta entidad estarían sujetos los pueblos de “Timas (Timar), Tignamar, Livilca, Humagata, Sacsama (Saxamar), Pachica y Esquiña”, dejando de lado de su administración a los poblados de Putre, Socoroma y Chapiquiña, que como señaláramos en capítulos anteriores tenían una mayor “lealtad” hacia las autoridades altiplánicas.

Si bien las agencias eclesiásticas demostraban un mayor conocimiento y preocupación por el ejercicio de un tramado eficiente en la regencia de su fe, este posible conocimiento o labor “antropológica” de los sacerdotes queda cuestionado ante las evidencias documentales de la época, las que nos ofrece en un panorama de abandono y despreocupación de la labor sacerdotal en los Altos de Arica.

Documentación recopilada por Chacama (1992) obtenida del Archivo Arzobispal de Arequipa, indica que para el año 1650 la zona recibió la visita del Obispo arequipeño, quien

recibió el estado de la gestión de los curas doctrineros. Entre estos testimonios destaca la “información y pesquisa secreta” del cura de esta doctrina:

“...el cura de esta doctrina va algunas veces al pueblo de Codpa y lo visita y entonces les dice misa, confiesa los enfermos, y les hace rezar la doctrina y les predica declarándoles el santo evangelio y que se está con ellos tres o cuatro semanas y se viene, y que cuando vuelve de visitar su doctrina se va a descansar a Arica (...) que los trata muy bien sin hacerles agravio, ni quitarles nada y que los ampara y defiende en lo que les ofrece (...).”

Según estos autores, el siglo XVII con los testimonios como el anteriormente citado, si bien demuestran una preocupación administrativa por abarcar los espacios indígenas por medio de la focalización de doctrinas, curatos y parroquias, también dejan en evidencia la dificultad y falta de recursos para abordar las necesidades y obligaciones de los curas doctrineros en las localidades distribuidas a lo largo y ancho de los Altos de Arica.

Creemos que la administración eclesiástica, consciente de los problemas manifiestos en su gestión, reestructuran su labor creando hacia 1776 la “Doctrina de Belén”. A ella estarían sujetos los poblados no considerados en la “Doctrina de Codpa”, poblados “desmembrados del curato de Codpa” y “pertenecientes al valle de Lluta hacia parte

¹⁹ Chacama (1992).

de la Sierra". A esta doctrina pertenecerían los poblados de Poconchile, Churiña, Zora, Socoroma, Pachama, Putre, Parinacota, Guallatire y Choquelimpie²⁰.

Documentos rescatados del Archivo Arzobispal de Arequipa señalan que esto coincidiría con la labor fiscalizadora de la iglesia hacia "cultos profanos" manifiestos por las comunidades indígenas en la celebración de ritos nativos o sincréticos, elemento que pensamos estuvo transversalmente presente a lo largo de todo el período de colonización y evangelización; una dualidad entre lo sagrado (lo católico) y lo opuesto (lo profano), en donde se sitúan las manifestaciones rituales y simbólicas nativas, dicotomía aún perceptible en la mayoría de las festividades andino-católicas²¹.

Cateriano (1908) señala gráficamente las preocupaciones del prelado arequipeño (de quien dependían las doctrinas, curatos y parroquias de los Altos de Arica) publicando un reglamento promovido por estos a través del edicto de 27 de septiembre de 1788:

"Mostrar la reverencia que se debe tener a la casa de Dios, mandamos que entro de la Iglesia y especialmente al tiempo de la celebración del Santo Sacrificio de la misa. Del mismo modo prohibimos que se tengan convites, juntas o confabulaciones profanas en las dichas iglesias, á sus puertas o en los cementerios (...) Y mandamos que no consientan procesiones de noche, bailes en las iglesias ó en sus cementerios, ni en cualquiera

otra parte delante de los santos ó con pretexto de devoción y procesiones".

Tenemos entonces que hacia fines del siglo XVIII, las principales tribulaciones del clero arequipeño, eran la persistencia de cultos asociados a manifestaciones originarias o a lo menos sincréticas como los anteriormente indicados "convites", "bailes", "procesiones nocturnas", descripciones perfectamente encasillables a una festividad patronal o de santuario contemporáneos.

Barriga (1948) señala que a fines del siglo XVIII la doctrina de Cottpa (Codpa) estaba constituida por 7 anexos: Chaca, Pachica, Esquiña, Timar, Tignamar, Sajamar (Saxamar), Livircar (Livilcar) y Umagata.

De ellos señala que en su mayoría se trataba de pueblos donde se enseña doctrina por curas y en su ausencia por "fiscales", celebrándose en ellos las siguientes festividades:

"En Codpa a "San Martín" y a "Nuestra señora de la purificación"; en Chaca "ni oyen misa" funcionando como oratorio; en Pachica a "San José", en Esquiña al "Santísimo Señor Sacramentado", en Timar a "San Juan Bautista", Tignamar (no se señala), en Sajamar (Saxamar) a "Santa Rosa de Santa María", en Livircar (Livilcar) al "Apóstol San Bartolomé" y en Umagata al "Apóstol Señor Santiago"".

²⁰ Martínez (1933).

²¹ Chacama (1992).

En su relato indica que es “costumbre anticuada el que los alféreces sean nombrados por el conjunto de Alcaldes Indios, teniendo por obligación dicha celebridad y costear dichas fiestas con doce pesos cada una, fuera de la satisfacción de cera; las demás son mera voluntad de los devotos y no fijas todos los años”²².

De acuerdo a este mismo autor, la Doctrina de Belén estaría configurada por “nueve pueblos con iglesias y una parcialidad sin ella”.

Los pueblos adscritos a esta doctrina con sus respectivos patronos serían: Belén, capital de la doctrina en la que se celebra al “Glorioso Señor Santiago Apóstol”, “Corpus y su octava”, “San José”, “Purísima Concepción”, “Candelaria” y “Espíritu Santo”; Socoroma “San Francisco”; Putre “San Ildefonso”, Pachama “San Andrés”; Churiña “San Cristóbal y Santo Domingo”; Parinacota “San Santiago”; Choquelimpie “San Juan Bautista” y “La Concepción” en Caquena y Guallatire²³.

Las festividades de los patronos al igual que en el caso anterior dependen de la comunidad:

*“se nombran alféreces que las costearan, siempre que no había quien, voluntariamente, se dedicase a ello y que el nombramiento se miraba como obligación”*²⁴.

Vial (1984) señala que hacia 1804 la Doctrina de Codpa “tiene 2.075 habitantes y sus anexos son: Timar, Ticnamar, Livílar, Humagata, Sacsamar, Pachica y Esquiña”, mientras que Belén “tiene 1.533 habitantes. Sus anexos son: Poconchile, Churiña (Molinos), Sora, Socoroma, Pachama, Putre, Parinacota, Huallatire y Choquelimpie”, existiendo también “iglesias en Tacora y Cosapilla, anexos de la doctrina de Tacna”.

El siglo XIX ha sido poco abordado por estudios historiográficos en relación a la labor sacerdotal y su vínculo con las expresiones indígenas, sin embargo las escasas investigaciones realizadas coinciden en que después de cuatro siglos de evangelización en Los Andes la capacidad de agencia y respuesta de la población indígena se dio paso a una apropiación de ciertas manifestaciones cristianas que dieron lugar expresiones que fueron mezclando ritos católicos con costumbres nativas, tal es el ejemplo de la identificación con santos patronos, creencias en Dios y en el Diablo (asociado a la abundancia), peregrinaciones a santuarios o celebración de ceremonias fúnebres.

La independencia de las repúblicas peruana y boliviana habría “relajado” el anterior control religioso colonial hacia el siglo XIX²⁵, visualizándose una cierta libertad en el ejercicio de los cultos católicos en los sectores cordilleranos. En estos momentos el control religioso estaría menos presente, por lo que ritos y representaciones religiosas cristianas habrían adquirido un carácter

22 Barriga (1948:103).

23 Barriga (1948:113).

24 Barriga (1948:116).

25 Van Kessel (1992).

local. La dirección y ejercicio de ritos habría dependido de ministros, diáconos o personas importantes; en estos momentos es posible que las manifestaciones nativas o de raíz indígena se hayan insertado en los ritos cristianos.

Chacama (1992) señala que durante el siglo XIX la mayor cantidad de iglesias, pinturas, retablos y fachadas fueron modificados y retocados, características visibles en la mayoría de las inscripciones realizadas en arcos y retablos (Timalchaca posee una inscripción que data de 1877).

Hacia fines del siglo XIX, la incorporación de los sectores cordilleranos de los Altos de Arica a la administración chilena trajo consigo conflictos con la antigua administración eclesiástica peruana que tomó partido a favor de las apuestas peruanas para un plebiscito pactado para resolver el litigio por Tacna y Arica post Guerra del Pacífico. Esta situación motivó a los curas peruanos a asumir compromisos nacionalistas a favor del Perú como contrapartida a las arremetidas chilenizadoras de las nuevas autoridades. Esto hasta el año 1910, fecha en la cual los sacerdotes peruanos son expulsados, creándose el 1 de febrero 1911 la Vicaría Castrense chilena para atender a los departamentos de Tacna, Arica y Tarata²⁶.

²⁶ Tudela (1992).







II LA MEMORIA

El siglo XX

Tanto la historia como la antropología, han insertado dentro de los circuitos de especialidad el uso de nuevas categorías de análisis y marcos conceptuales tendientes a mirar con ojo crítico los testimonios y registros supuestamente “objetivos” de una realidad, que corre y se desarrolla paralela a la investigación. De esta manera el uso de conceptos tales como “memorias” colectivas e individuales, ha sido un recurso imprescindible para dar cuenta de las manifestaciones “inefables” y subjetivas que dan cuenta de significaciones personales o individuales únicas que configuran una relación particular con el pasado.

Relevar dicha subjetividad busca ejercer cercanía con las interpretaciones más finas e íntimas desde lo que se considera el “punto de vista del actor”, situación que a su vez torna más complejo el supuesto “reflejo fiel” del pasado que muchos registros o testimonios pretenden ofrecer.

A dicha complejidad se debe agregar otro aditamento, y es que normalmente las narrativas andinas son eminentemente orales y performativas, ya que las comunidades indígenas en muchas ocasiones “viven” su historia sin necesidad de escribirla.

Esto es importante de señalar por la razón de que una parte de la comunidad de Timalchaca busca “escribir” o “oficializar” mediante un texto su memoria.

Con esto como premisa, advertencia y marco teórico-referencial, es que consideramos válido el uso de testimonios que permitan construir una narrativa acerca del pasado y sus expresiones pasadas.

El recurso de la tradición oral sumada a la ausencia de referencias documentales sobre la festividad, nos han llevado a sugerir que ella tal como la conocemos hoy en día, tiene un origen “tardío” posiblemente situado hacia fines del siglo XIX y primeras décadas del XX.

1. El origen de las compañías de baile

De acuerdo a las versiones del cuerpo de alferazgo, asociaciones de bailes y registros de inscripciones de las sociedades religiosas y compañías de danzantes, la primera sociedad de baile organizada y formal en Timalchaca correspondería a los “Morenos de Livilcar” (1929), mientras que un año después se organizaría la compañía “Morenos de Ticnamar” (1930)²⁷.

El hecho de que las fechas fundacionales de las primeras agrupaciones remitan a fines de la década de 1920, coincide con lo que la historiografía del período señala en cuanto a que dicho fenómeno obedecería a la respuesta de la sociedad y comunidad andina frente al ímpetu y carácter disciplinador ejercido por el Estado chileno durante el contexto pos Guerra del Pacífico y conflicto diplomático por la soberanía de Tacna y Arica²⁸, situación que alcanza su carácter cenital hacia 1929²⁹.

La aplicación de políticas orientadas a ejercer un control, disciplinamiento o abiertamente prohibición en la celebración de este tipo de festividades (fiestas patronales, carnavales, santuario o fiestas populares) se expresan a través del otorgamiento de “permisos” extendidos por la administración estatal (Subdelegados) para su realización, la cual evaluaba si permitían o no el ejercicio de sus manifestaciones.

Los testimonios documentales sobre ello abundan en la cota precordillerana, en donde la comunidad y los alferazgos hicieron propios este discurso estatal comprendiendo el “espíritu de la ley chilena”, siendo abundantes las solicitudes de permisos desde las comunidades hacia las autoridades de turno formando incluso parte del “protocolo” de festividad.

27 Con el paso de los años, y por la pérdida de frecuencia en la asistencia a la festividad, la compañía “Morenos de Livilcar” habría perdido su antigüedad cediendo su posición numeral (compañía Nº 1) a los “Morenos de Ticnamar” quienes actualmente ostentan la condición de la primera compañía de baile en el santuario, teniendo con ello el privilegio de iniciar los ritos católicos, así como también las costumbres.

28 Versiones señalan que hacia 1929 hubo prohibición de celebrar la Fiesta de la Virgen de las Peñas atendiendo a razones de salubridad; estas medidas, arguyendo riesgos de higiene y de consecuentes epidemias, solapadamente encubrían la preocupación de la

administración chilena por el escaso control de espacios andinos. Prohibiendo el festejo se evitaba el frecuente tránsito de población peruana y boliviana que atendía al llamado de la fiesta.

29 Momento en que se evidencia un particular interés de la autoridad chilena por establecer un control efectivo de los territorios precordilleranos y altiplánicos en un contexto de tensión diplomática, y en el que estos territorios eran asociados a lo “boliviano” o “peruano” por su innegable tinte andino, siendo dichos países considerados como “hostiles” a los intereses nacionales chilenos (Díaz 2006).

“Putre, 17 de Octubre de 1925.

Sírvase usted permitir la entrada por Paquisa a una banda de músicos de Bolivia que traerá para Timalchaca Pablo Marca, mayordomo de la iglesia de ese punto

*Subdelegado*³⁰.

Creemos que el espíritu punitivo estatal caló profundo en las representaciones simbólicas indígenas ya que las evidencias documentales, así como también testimonios que evocan el período, arrojan a este tipo de prácticas como muy frecuentes a partir de la década de 1920, momento que habría marcado el inicio de un formato de fiesta “ordenado”, situación observable hasta el día de hoy, en que el día principal de la festividad en Timalchaca de manera conjunta al sermón del sacerdote se entona el himno nacional chileno y se ofrece voz y palco a autoridades gubernamentales de turno³¹.

Si bien el impulso estatal hacia comienzos del siglo XX estuvo caracterizado por la necesidad de ejercer un control efectivo de una frontera cultural incomprensible, la comunidad en general hizo una apropiación de estas prácticas oficiales desdramatizando sus efectos incorporándolas a sus representaciones simbólicas. Hoy en día es difícil observar una festividad sin la inclusión de los estamentos anteriormente indicados.

Esta matriz de fiesta, muy característica de la zona precordillerana ariqueña, se ha mantenido casi inalterable desde sus momentos fundacionales de comienzos del siglo XX, siendo sin duda matizadas por prácticas nativas o “costumbres”.

Los relatos orales indican que anterior al “disciplinamiento” de la festividad a comienzos del siglo XX, Timalchaca era un sitio de práctica de costumbres con una alta carga simbólica ligada a deidades telúricas. La presencia del “*agua que nunca se seca*” conocida como “*agüita de milagros*”, la antigua existencia de “*peñas donde mucho se wilanchaba*” ubicadas en sectores aledaños al actual templo, o la realización de pawas en búsqueda riqueza, abundancia, fortaleza y colaboración realizadas al “tío” y al cerro Marqués, así como también la existencia de distintas apachetas en el entorno del santuario nos permiten conjeturar una mayor profundidad temporal a lo que nos otorga el dato “oficial”.

Chacama (2003) propone para los Andes en general, la importancia de las divinidades cósmicas (dioses panandinos) y waka’s regionales y locales (como por ejemplo volcanes u accidentes geográficos) en los niveles de identificación por parte de ciertas colectividades o comunidades; esta interesante perspectiva nos sugiere que la actual connotación cristiana de Timalchaca pudo tener en momentos precristianos algo que ver con la fuerte presencia tutelar del cerro el Marqués³², ello considerando el carácter ecuménico y regional que posee

30 ASP. Oficio N° 16. Oficios varios. 1925. Citado en Díaz (1999).

31 Un relato y descripción del carácter “oficial” y disciplinado de la fiesta, lo otorga el sacerdote Luis Urzúa (1964) quien hacia fines de los años 50 recorrió y describió la Fiesta de la Virgen de los Remedios; en un anexo documental del presente texto se ofrece su

relato.

32 Según versiones Marqués, vendría a ser la castellanización de vocablo Aymara asociado al concepto de “principal” (¿Mallku?) Urzúa (1964).

el actual santuario, característica que hipotéticamente se puede explicar por la presencia de este poderoso referente geográfico.

El carácter de conjetura de dicha mirada, sin duda que abre el espectro de discusión sobre la complejidad de los enfoques con que se exige se aborden las expresiones simbólicas y rituales andinas. Con esto, no se espera cerrar una discusión.



2. La identificación con la festividad

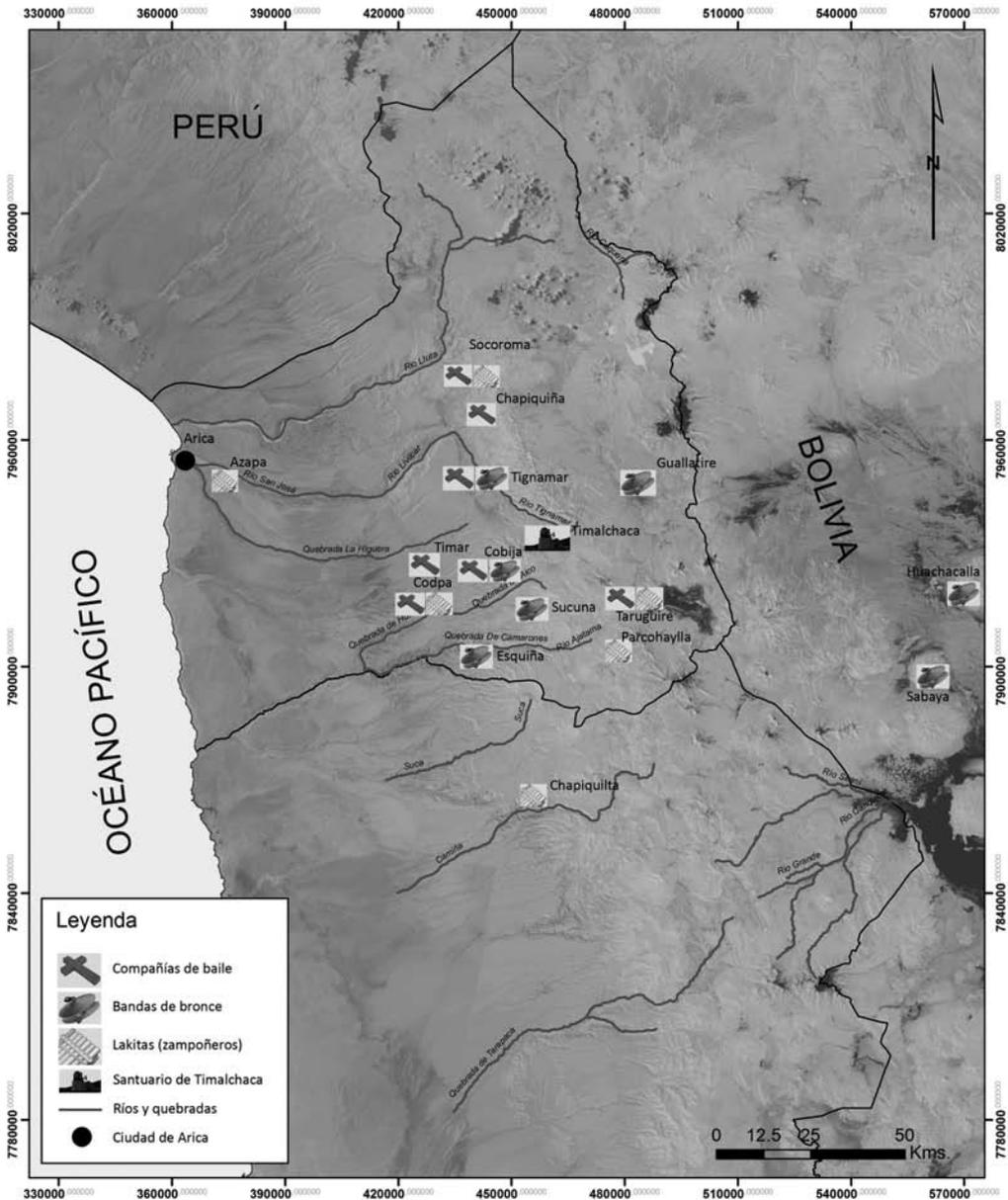
Entre las décadas del 1940 a 1950 las localidades identificadas tanto con la entidad protectora como la Virgen de los Remedios o con las entidades nativas (cerro Marqués), estaban comprendidas por un amplio espectro de influencia regional, así también como de diversa procedencia (compañías de bailes y de músicos).

Entre las primeras (compañías de bailes) destacaba la exclusiva participación de “bailes morenos” considerados como tradicionales en la localidad, situación que difiere con lo observado hoy en día donde encontramos bailes que han ido introduciendo innovaciones a los antiguos: gitanos, caporales, *huayllas*, *kullaguas* y *tinkus*.

Anteriormente hemos indicado la prohibición que hizo el Estado chileno de la celebración de la Fiesta de la Virgen de las Peñas hacia principios del siglo XIX, y su relación con la posible explicación del “origen” republicano de la Fiesta de la Virgen de los Remedios; sin embargo lo importante es que en este espacio se congregaba una importante población indígena que se trasladaba, movilizaba y confluía en este lugar apelando a una identidad que le asignaba valor.

Para mediados del siglo XX, la participación de agrupaciones organizadas como compañías de bailes de las localidades de Tignamar, Socoroma, Chapiquiña, Cobija, Timar, Codpa, Taruquire (entre otras), dará cuenta de la atracción que este santuario comenzó a ejercer sobre las comunidades colindantes.

Un antiguo miembro de la compañía “Morenos de Tignamar”, nos indicó que de acuerdo a relatos de su abuelo hasta la década del 1920 se practicaba un baile “*parecido al actual baile Moreno*”, aunque distinto “*más abolivianado, con saltitos y con zampoña*” (posiblemente phusamoreno), esto siendo su abuelo devoto de la Virgen de la Natividad, patrona de la localidad de Mulluri. Hasta la década del 1920 según esta versión no se bailaba o se promesaba –por lo menos masivamente– a la Virgen de los Remedios de Timalchaca.



(Cartografía: Mónica Meza)

Mapa 1. Localidades de proveniencia de lakitas, bandas de bronce y compañías de baile identificadas con el santuario de Timalchaca hasta mediados del siglo XX (según fuentes orales).

En estos años también se señala la concurrencia al santuario de Lakitas (zampoñeros)³³ provenientes de las localidades de Chapiquilta (Camiña), Parcohaylla, Taruguire (ambos de la cuenca de Camarones), Codpa, Socoroma y la compañía de los Aica del valle de Azapa.

Hasta la década de 1950 el predominio de los Lakas cedió paso al acompañamiento de bandas de bronce. De la misma manera, el antiguo baile moreno (también ejecutado con laka) habría variado adquiriendo el carácter coreográfico actual de “marcha” acompañado de matraca y secundado con banda de bronce.

Las principales bandas de bronce observadas a esa fecha provenían de Huachacalla y Sabaya, quienes provenían “por fe y en ocasiones pagadas por alférez”, mientras que bandas de bronce locales provenían de Tignamar, Guallatire, Sucuna, Esquiña y Cobija (Ver mapa 1).

La identificación de localidades y pueblos adscritos al santuario habría predominado hasta la década del 1950, en la que la mayoría de la población residente en los sectores altiplánicos y precordilleranos habría migrado hacia sectores urbano-costeros instalándose en las ciudades del litoral nortino chileno.

33 La Laka (zampoña), es un aerófono que tiene la particular característica de responder a una suerte de “bipolaridad”, ya que es un solo instrumento musical con dos polos o dos centros integrantes, que forman una sola zampoña. En otras palabras, cada parte posee tonos intermedios, que al entrelazarlos o cruzarlos, pueden conformar melodías; para esto es indispensable la participación de dos músicos sopladores, los que van intercalando tonos para construir una melodía, un tema y un ritmo; una suerte de conversación entre las dos partes, un enfrentamiento o “pelea” entre ambas, según el ritmo de la melodía, bajo una técnica denominada

Ello producto de necesidades económicas y educativas³⁴, lo que habría afectado su adscripción a patrones de residencia localizada en “pueblos”, asumiéndose una identidad menos local y más ecuménica asociada a lo urbano, haciéndose difícil determinar procedencias y tomando fuerza las tesis de una translocalidad entre los migrantes³⁵.

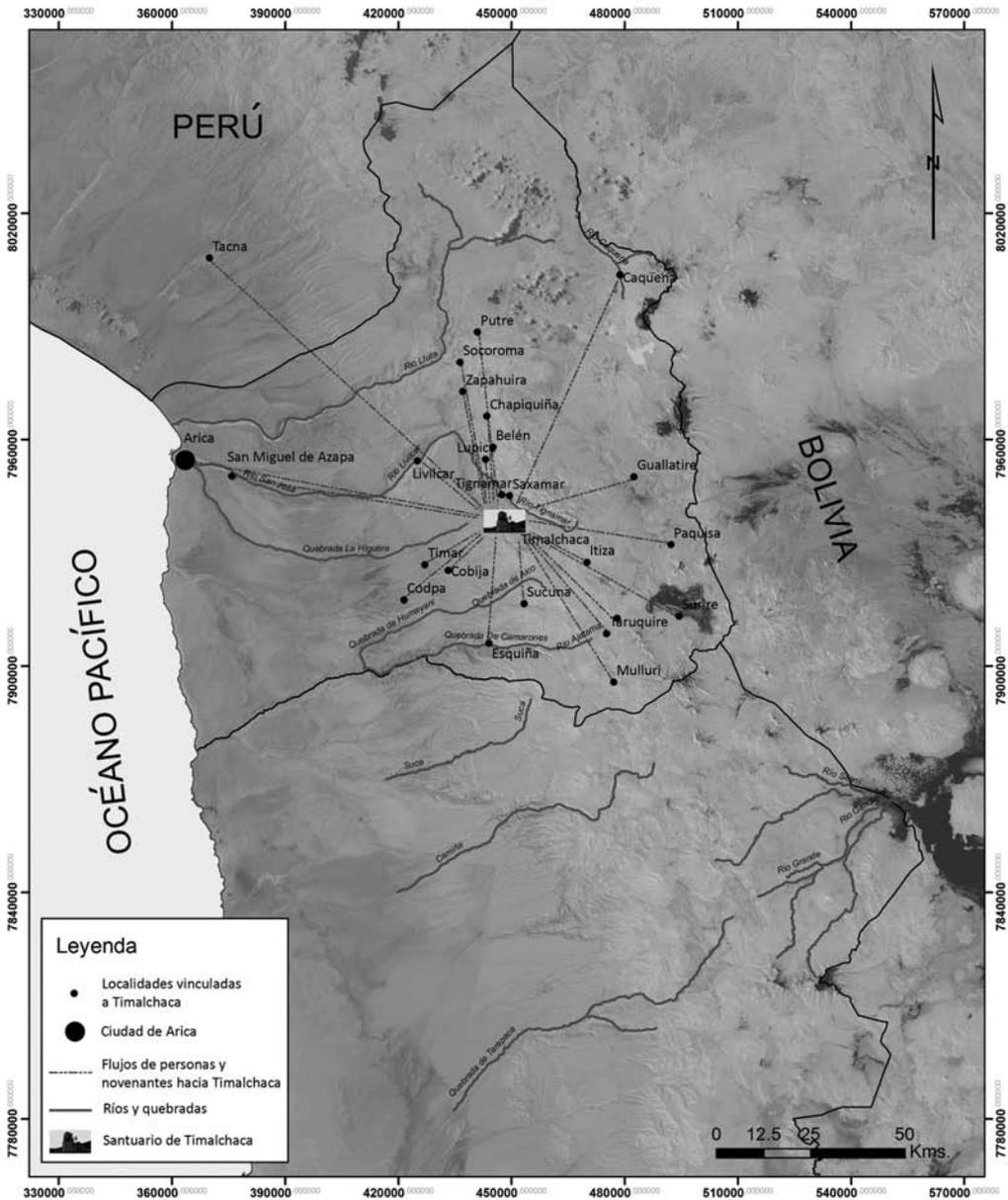
A partir de este período (1950) la fiesta adquiriría el carácter con que se le conoce hoy, es decir con la importancia que adquiere la localidad de Ticnamar en el desarrollo y organización de la festividad.

Las fuentes orales nos indican que a partir de estos momentos, Ticnamar permanece como la única localidad que presenta compañías de baile organizadas; a partir de esto, las organizaciones urbanas de “hijos del pueblo de Ticnamar” comienzan a agruparse en las compañías que hoy en su mayoría asisten a la festividad.

“diálogo musical”. Las comparsas pueden tener de seis hasta doce sopladores, acompañados de un bombo, una caja y platillos. Mayores antecedentes en Díaz (1999).

34 También se recuerda que las décadas de 1950 y 1960 fueron extremadamente secas, lo que habría impulsado a la población a buscar alternativas en las ciudades.

35 Una descripción y problematización acerca de los procesos migratorios y su impacto en las identidades en González y Gavilán (1990).



(Cartografía: Mónica Meza)

Mapa 2. Panorama actual de personas y novenantes que asisten e identifican con el santuario de Timalchaca, (según fuentes orales).

Actualmente, si bien no existen indicadores que identifiquen organizaciones o compañías adscritas a poblados específicos como ocurría hasta los años 50 (con la excepción de Livilcar), la población reconoce la asistencia de novenantes de Codpa, Timar, Caquena, Putre, Socoroma, Zapahuirá, Chapiquiña, Belén, Lupica, Saxamar, Ticnamar, Livilcar, Azapa, Surire, Guallatire, Paquiza, Parcohaylla, Itiza, Mulluri, Taruquire, Sucuna, Esquiña, Cobija, Camiña, incluyendo comerciantes de imaginería religiosa provenientes de Tacna y la presencia y participación de danzantes bolivianos en ciertas compañías (ver mapa 2).



3. Instituciones y expresiones tradicionales de la festividad

3.1. El antiguo sistema de cargos: alferazgo y mayordomía

El sistema de cargos existente en el santuario de Timalchaca tradicionalmente se encontraba conformado por dos figuras comunes y principales en la organización social y ritual en el espacio andino, el Alferazgo³⁶ y la mayordomía, instituciones activas hasta fines del siglo XX.

El alferazgo tradicional respondía a una figura prestigiosa en lo social y ritual, depositaria de una larga práctica y encargada de asumir importantes responsabilidades en torno a la festividad, sea por fe o costumbre.

Sus funciones atravesaban la transversalidad de dimensiones económicas, sociales y rituales en las creencias andino-cristianas.

En el plano económico el Alférez era el encargado de asumir importantes costos relacionados con la fiesta (comida y bebida para los asistentes, arriendo de movilización, arriendo de bandas de bronces que acompañan a los bailes, etc.), no obstante, es imposible entender dicha figura sin tomar en consideración la importancia dentro de la comunidad como entidad depositaria de un prestigio social no menor, centrado en las responsabilidades que involucra ser quien congrega a una colectividad en función de sus diversas formas de entender la religiosidad.

En su dimensión cultural y ritual, es el alférez quien soporta el complejo sistema de espacios necesarios para la realización de diversos ritos y expresiones de culto, considerando que su funcionamiento como sistema requiere de un ambiente de festividad especialmente complejo que aborda lugares públicos y otros muy íntimos que circulan entre las expresiones cristianas y costumbres.

36 El alférez, también conocido como "pasante" o prioste de la fiesta patronal, es el personaje principal de la comunidad celebrante en el mundo andino. De acuerdo a los registros etnográficos de mediados del siglo XX de Monast (1972) en el altiplano boliviano que colinda con Chile, el alférez es "mucho más que el organizador o el director de la fiesta: es el responsable de la fiesta, goza de plenos poderes y se hace cargo de todos los gastos. Patrocina la fiesta, en el sentido de sostenerla con todo su crédito moral y pecuniario. Etimológicamente, es el portaestandarte: hace pasear la bandera de tal o cual santo por el pueblo, con los cargos que ese honor importa. (...) se es pasante de tal o cual santo (o del objeto de la fiesta), más que de la fiesta misma: pasante de san Pedro, pasante del Santísimo, etcétera. El pasante si bien es el encargado de la fiesta, no llega a programarla: hay un ritual tradicional y casi siempre idéntico para todas las fiestas.

Sus obligaciones son, sobre todo, de orden financiero: asume los gastos de la fiesta. Paga los estipendios al ministro del culto por las vísperas, la misa y la procesión; lo mismo que el viaje del sacerdote si hay que hacer algún traslado; en ciertos lugares proporciona a la iglesia una provisión de cirios para todo el año; costea los gastos del hechicero y también de las víctimas para los sacrificios de los animales (...) El pasante organiza el baile: proporciona la música para la muchedumbre bulliciosa y con sed de bailar. Alquila, pues, una fanfarria o a veces dos (bandas de bronce)... Finalmente se ocupa de la comida y la bebida de todos los invitados –a veces varias docenas, y aun centenas– durante todo el tiempo de la fiesta: dos, tres y hasta cuatro días enteros (es muy difícil que una fiesta dure solamente dos días)" (Monast, 1972: 204 – 205". Una discusión sobre sistema de cargos en el norte chileno en Díaz (2010).

En esta dimensión, es que adquiere importancia la figura del mayordomo, encargado de mantener en orden la infraestructura de la iglesia y la imagería religiosa, recibir y despedir a las compañías de baile, “vestir” a los santos y mantener velas encendidas en el transcurso de la celebración.

En la actualidad estos cargos han desaparecido, habiendo sido el último alférez don Ismael Gómez, quien pasara la fiesta en 1987, y doña Deisy León, pasante el año 2000. Esta importante práctica fue dejada de lado producto del carácter masivo que en los últimos años ha adoptado esta festividad, congregando a una importante cantidad de novenantes y tornando cargos de alférez y mayordomo.

Dentro de sus funciones está el conseguir los recursos para el desarrollo de la fiesta, cobrar cuotas y organizar eventos para reunir fondos, generar el programa de actividades en tiempo de fiesta, fiscalizar y “ordenar” la participación de las distintas compañías de bailes (por ejemplo, se sanciona todo exceso de tiempo que utilizan los bailes en sus presentaciones en el templo, así como el mal comportamiento de los bailarines y bailarinas).

Cabe señalar que en los últimos años el papel fiscalizador del Cuerpo de Alferazgo ha adoptado un rol disciplinador de la festividad regulando muchas de las prácticas y costumbres propias de la antigua fiesta, práctica que en ocasiones es cuestionada por algunas personas u organizaciones.

3.2. Cofrario, Lampariri

En la situación actual del panorama organizativo de la festividad, esto es, un evento masivo y con una importante concurrencia de novenantes, compañías de baile, además de una serie de componentes que se suman a este conjunto, han adquirido una especial relevancia ciertas figuras comunitarias que asisten, asesoran y guían al cuerpo de alférez en la ejecución de la compleja red de ritos presentes en todo el desarrollo de la festividad.

De esta manera, son claves en la ejecución de la fiesta, personas con una alta experiencia en la ejecución de estos ritos, que en base a la costumbre guían tanto al cuerpo de alferazgo, así como a la comunidad en general inserta en estas prácticas.

En esencia estas funciones se concentran especialmente en el mayordomo, sin embargo en Timalchaca dicha labor también se extiende al “Cofrario”, o encargado del desarrollo de los ritos coligados en mayor parte a las “costumbres” asociadas al mundo espiritual andino.

La asistencia del cofrario en las diversas ceremonias es elemental en cuanto el respetar los pasos y acciones que componen la ritualidad ejecutada.

Mención aparte merece el cargo de “lampariri” actualmente ejercido por la Sra. Rosa Castro, encargada de mantener el velatorio de la Virgen durante el año, así como acompañar y hacer respetar las costumbres en la mayoría de los pasos o etapas de la festividad.

La existencia de estos cargos da cuenta de las complejas funciones que complementan y descomprimen la responsabilidad del alferazgo, así como también tornan horizontal y colectivo el manejo de elementos importantes de la fiesta.

3.3. Expresiones rituales y festivas

3.3.1. El Tajsur o ch’uwa para el Diablo

En el aspecto ritual, se nos señaló que hace no muchos años atrás se realizaba una ceremonia orientada a mantener el *“control y equilibrio entre las fuerzas del bien y el mal”* a través de la realización del ritual denominado tajsur o ch’uwa para el Diablo, que es un ritual destinado a rogar al Diablo para *“que no intervenga ni moleste durante el desarrollo de la fiesta”*.

Este ritual es similar a la pawa pero en su ejecución se ofrecen y utilizan otros elementos como la hoja de queñua (*“la coca del Diablo”*) que reemplaza a la coca usada en otros rituales, granos rancios de maíz blanco o de color que reemplazan al pastillaje de azúcar y orina humana en lugar de licor, alcohol (*“trago predilecto de los mallkus”*).

Estos materiales son depositados y ofrendados por un representante de la comunidad (antiguamente lo realizaba un yatire y con posterioridad un “ministro”) dentro de agujeros que se hacen en las cuatro esquinas de la plaza del poblado por donde pasará la Virgen en procesión. El oficiante pregona: *“por favor, déjenos pasar la fiesta, que nadie enferme, que no haya accidente, retírese el día de la fiesta”*.

Una vez realizadas las ofrendas se asperja agua bendita en los rincones del pueblo mientras va una persona simulando golpear con una huasca al Diablo diciendo *“¡toma tío, toma tío!”*, ello en un marco de hilaridad.

3.3.2. La fiesta de los músicos: celebración de Santa Cecilia

En otro ámbito se recuerda con especial nostalgia algunas ceremonias realizadas una vez terminada la festividad, las que han dejado de realizarse debido a la desaparición de los cargos de alférez y mayordomo. Entre las más recordadas se encuentra la celebración

de la fiesta de Santa Cecilia (patrona de los músicos), y la fiesta de las cocineras, ambas celebradas de manera íntima por los respectivos grupos. Se celebraba con comida, bebida, música y bailes para dar cuenta del cumplimiento satisfactorio de su misión como parte importante de las actividades festivas dedicadas a la Virgen.

Antiguamente el festejo a Santa Cecilia coincidía con la corcova o acto de despedida del mayordomo, el cuál tomaba sus cosas para retirarse hasta el próximo año. En esta ceremonia también la Virgen volvía a su altar original donde permanecería el resto del año.

En la actualidad, los músicos celebran de manera menos ostentosa la conmemoración de su patrona en algún momento de la noche del día de la fiesta principal.

Las cocineras ya no trabajan para todos los asistentes a la fiesta como se hacía antaño, sino que para un grupo reducido de personas que son las que participan en un baile religioso en particular, es decir cada compañía tiene sus propias encargadas de la cocina a las que generalmente se les paga una remuneración por los servicios prestados.

3.3.3. Buenahora del servicio

Antiguamente, en el tiempo en que la fiesta dependía exclusivamente del alférez, se realizaba a 3 o 4 días de la fiesta principal la ch'alla³⁷ de la mercadería. Esta consistía en el pedir por la “buenahora” del servicio (cocineros) y agradecer por la llegada de la mercadería (leña de queñoa proveniente de la cordillera, vino pintatani de Codpa, mercadería proveniente de la ciudad y se comenzaba la preparación de chicha de jora o maíz en el santuario).

37 “Ch'allar: hacer aspersion ritual con licor, coca, como homenaje o para bendecir o inaugurar un objeto haciendo votos para un feliz cumplimiento”. Van Kessel (1992)





III LA FIESTA

Actual

1. El panorama de la fiesta

El origen cristiano de la fiesta de Timalchaca está asociado a la tradición que habla que, el 21 de noviembre de 1857 un pastor local divisó una paloma blanca que volaba desde una vertiente, parándose no muy lejos de él, quien trató de atraparla. La paloma dio tres saltos antes de caer en las manos del pastor, trocándose en una placa o relicario con la imagen de la Virgen María.

Este acto habría dado origen a la iconografía religiosa católica denominada “El Milagro”³⁸.

El lugar donde ocurrió la aparición actualmente es consagrado a las “tres novenas”, calvarios donde se realizan diversos tipos de ofrendas que se detallarán en extenso a lo largo de la descripción de los ritos actuales. Asociado a las novenas y al mito fundacional, se habría construido el templo

católico cuyo único dato objetivo, es el año 1877 inscrito en el arco³⁹.

Actualmente la festividad congrega a una gran población proveniente del altiplano, precordillera, valles y de la misma ciudad de Arica, convirtiéndose este espacio en un lugar donde interactúan formas de expresión católica con costumbres tradicionales.

Como hemos indicado con anterioridad, en la actualidad el número de asistentes a la fiesta ha aumentado, del mismo modo que se ha incrementado y diversificado el número de compañías de bailes. En su versión (2010) la fiesta contó con la participación de 16 asociaciones religiosas:

38 Esta misma versión fue recogida por el sacerdote Luis Urzúa el año 1957 y reproducida en su texto “Arica Puerta Nueva” (1964). Al año 2005 esta versión sigue circulando en el “Tríptico de la asociación de alferazgo y bailes religiosos del Santuario de Timalchaca de la Virgen de los Remedios”.

39 Como lo señaláramos en puntos anteriores la segunda mitad del siglo XIX se caracterizó por el retoque y modificación de las estructuras arquitectónicas (retablos, arcos, fachadas, iconografía pictórica) actualmente visibles en la mayoría de las iglesias de precordillera y altiplano.

- Compañía 1 Morenos de Ticnamar.
- Compañía 2 Morenos Mixta Hijos de Ticnamar.
- Compañía 3 Morenos Mixta Virgen de Los Remedios.
- Compañía 4 Gitanos Virgen de Los Remedios.
- Compañía 5 Mixta Morenos de Arica.
- Compañía 6 Caporales Hijos de María.
- Compañía 7 Gitanos Hijos de María de Nuestra Señora de Los Remedios.
- Compañía 8 Kullaguas Virgen de Los Remedios.
- Compañía 9 Huaylas Hijos de María.
- Compañía 10 Morenos Hijas de Ticnamar.
- Caporales 11 Morenos Novenantes Virgen de los Remedios.
- Compañía 12 Morenos de Arica Virgen de los Remedios.
- Compañía 13 Caporales Virgen de los Remedios.
- Compañía 14 Tinkus Hijos de Timalchaca.
- Compañía 15 Morenos de Livilcar.
- Compañía 16 Morenos Peregrinos de Arica.

Más de 300 bailarines y bailarinas se preparan durante todo el año, para realizar la peregrinación al santuario y bailar durante la fiesta que se extenderá desde el día 20 al 22 de noviembre⁴⁰, sin perjuicio de que el cuerpo

de alferazgo comience los preparativos de la festividad dos días antes de la llegada de las compañías de baile al santuario, iniciando de esta manera las actividades.



(Fotografía: Francisco Manríquez).

40 Fechas inamovibles. Es recurrente entre las personas oír que cuando se ha tratado de "mover" la fiesta al tercer domingo de noviembre han ocurrido desgracias asociadas al descontento de la Virgen.

1.1. Las primeras actividades: la faena

La faena corresponde a la primera actividad comunitaria destinada a preparar la localidad para recibir a los asistentes. Actualmente, esta actividad es denominada “operativo”, término que se habría impuesto hacia la década de 1980⁴¹.

La faena se realiza un par de semanas antes de la fiesta. El cuerpo de alferazgo pide la colaboración a las Compañías de Bailes, para que ayuden enviando a representantes para realizar distintos trabajos, tales como la limpieza del templo y de las calles del la localidad y despeje del sendero que lleva al sector de las “novenas”.

En la fecha consignada, la faena comienza al amanecer con una ceremonia dirigida por el presidente del cuerpo de alferazgo secundado por la encargada de la custodia de las llaves del templo.

En el calvario ubicado en la plaza en frente se instala una mesa ritual dispuesta en el suelo en la cual los participantes de la faena proceden a pawar coca y alcohol, además de ofrecer pastillaje. De dos en dos las personas van esparciendo dichos elementos sobre el calvario y sobre las herramientas que se van a utilizar para trabajar. Una vez concluida la costumbre se forman cuadrillas para distribuir de manera eficiente los trabajos extendiéndose la jornada hasta el atardecer.



(Fotografía: Francisco Manríquez)

41 Este correspondería a la terminología utilizada por la dictadura militar para señalar actividades de participación colectiva generalmente dirigida a poblaciones.

2. Rituales previos a la víspera. día 18 y 19 de noviembre

2.1. El ritual de “sentar la Ch’uwa”⁴²

La noche del 18 de noviembre el cuerpo de alferazgo da inicio a las actividades en honor de la Virgen de los Remedios realizando el ritual de la “sienta de la Ch’uwa”.

Este ritual consiste en la preparación de una infusión consistente en pastillaje⁴³, canela y agua depositado en dos frascos de vidrio el que debe ser santificado o “serenado” por la Virgen durante una noche.

El proceso de preparación de la Ch’uwa es extenso. Comienza al interior de la iglesia, en donde se dispone frente al retablo una mesa ritual compuesta por un pañuelo blanco sobre un awayu⁴⁴ en el cual se pawa⁴⁵. La mesa contiene hojas de coca, pastillaje e incienso.

A la cabeza de esta ceremonia está el presidente del cuerpo de alferazgo acompañado de miembros de su familia y alguna persona antigua dentro de la comunidad (antiguamente era el cofrario o el responsable de las costumbres), los que piden a Dios y a la Virgen por la buenaventura de todas las actividades que se realizarán a partir de ese momento. Estas peticiones se realizan mientras se hace pawa⁴⁶.

Después de realizar petitorios por la comunidad y por la fiesta, se procede a realizar rogativas personales, en donde cada asistente al rito utiliza una vistalla o chuspa⁴⁷ personal donde se deposita la coca de la mesa y hace pedimentos personales pawando y picchando (masticando) coca. Una vez realizada la rogativa, se ofrece su vistalla a algún acompañante que debe repetir el pedimento.

42 “Ch’uwa significa claro, transparente, limpio. Ch’uwa se refiere también a los confites en forma de granitos de quinoa o granizo, que se agregan a las ofrendas complejas como la phawa y la dulce misa. Además Ch’uwa significa una especie de coctel preparado con macerado de maíz blanco, cebada, trigo, quinua y confites o azúcar; otras veces se prepara la Ch’uwa con qañiwa roja para ch’allar a los rebaños sobre todo en los meses de lluvia. Las bebidas como cerveza o refrescos, pueden servir como Ch’uwa. Ambas palabras –Ch’uwa y Ch’alla– se usan como sinónimos de “aspersión”, la primera para indicar una aspersión purificadora con alcohol puro, k’usa (chicha) o vino, y la última indicando el acto de la aspersión misma. Van Kessel y Llanque (1995).

“Cchua: Claro, dizefe del agua y otros licores”. Bertonio (1612)

43 Pastillas de azúcar con colorantes elaboradas en Bolivia o el Perú

muy utilizadas en rituales Aymaras.

44 “Awayu: Tejido rectangular empleados en algunos ritos para depositar los distintos objetos que pueda contener una mesa, así como para hacer “atados” rituales con los elementos usados”. Gundermann y González (1989).

45 “Pawa: Esparcir alcohol y/o coca sobre un objeto, como expresión de aprecio y respeto; bendecirlo al modo tradicional aymara”. Van Kessel (1992).

46 Al finalizar la fiesta de noviembre se prepara la Ch’uwa para la próxima fiesta (navidad, semana santa, corpus cristi).

47 “Vistalla o Chuspa, usadas para llevar la coca...se aprecian además en los ritos, ya que la coca es un elemento indispensable en ellos”. Gundermann y González (1989).

De esa manera todos los participantes se integran al ritual.

Mientras se realiza esto, el presidente del cuerpo de alferazgo deposita cuidadosamente pastillaje de color rosado y blanco sobre dos platos (“para el niño, la Virgen y para el señor” respectivamente); es importante que esta distribución sea siempre pareada (de a dos pastillas) lo que indica que la fiesta resultará bien.

Posteriormente el pastillaje se deposita en dos jarros a los que se agrega agua y canela; el alférez acompañado de un representante de la comunidad los deposita a los pies del altar de la virgen en donde se “serenea” durante toda la noche esperando que este sea santificado.

De esta manera se da término a la “sienta de la Ch’uwa”.



(Fotografía: Francisco Manríquez).

2.2. El saludo a las novenas

Al amanecer del día 19 el cuerpo de alferazgo en pleno debe realizar el recorrido por los calvarios consagrados a “San Santiago, al niño y al señor” realizando petitorios de buenahora en cada uno antes de llegar a las novenas, o sitio en donde se presentó la Virgen.



18 de noviembre del 2006. Don Héctor Yante, asistente del cuerpo de alférez deposita agua en las jarras que contienen el pastillaje, azúcar y canela. Posteriormente se sitúan en el altar de la Virgen para “serenarse” durante toda la noche y ser ofrendada a la mañana siguiente a las novenas, para ser consumida en la Wilancha, así como en otros rituales. (Fotografía: Rodrigo Ruz).

En las novenas se procede a realizar una pawa en donde se asperja parte de la Ch’uwa de la noche anterior; el alférez y sus acompañantes dan tres vueltas alrededor de las novenas con el fin de poder volver para el próximo año⁴⁸.

Después de realizar este saludo se encienden petardos y voladores con el fin de “espantar a los malos espíritus” y “recibir a la Virgen estruendosamente”. También se enciende una fogata de arbustos “monte” a lo que se agrega la quema de copal destinada a “satisfacer a los cerros”⁴⁹.

Nuevamente se prepara una mesa ritual, en la que se dispone coca, pastillaje, vino y alcohol puro; el alférez enciende un cigarro y expela el humo a la “mesa y a los cerros”.

En vasos enlozados se prepara coca mezclada con alcohol puro el cual se enciende “para las almas”.

Una vez realizado esto, se procede a pawar invitándose a participar a todos los asistentes. Las rogativas se repiten y se consagran “al señor, a la virgen, al niño, a las novenas y al calvario”.

48 En ocasiones se realiza el petitorio de rodillas en torno a la iglesia y la plaza (el calvario) “novenas completa”.

49 Se hace hincapié que el copal es para los cerros y a la pachamama, mientras que el incienso es exclusivo para invocaciones cristianas.



19 de noviembre del 2006. El Presidente del Cuerpo de Alférez Pablo Loza ofrece a las Novenas la Ch'uwa. Al amanecer del día 19 el Presidente del Cuerpo de Alférez y sus colaboradores se trasladan hacia el sector donde ocurrió el mito fundacional del santuario, donde se pide a las deidades cristianas y tutelares por la fiesta ofrendando alcohol, cigarro, coca, pastillaje, Ch'uwa y copal. (Fotografía: Alberto Díaz).

2.3. Wilancha de Gloria

Una vez realizado el saludo a las novenas, el cuerpo de alferazgo vuelve al pueblo a realizar la Wilancha de Gloria, consistente en el sacrificio de un llamo.

Este se realiza en el calvario, en la plaza frente a la iglesia. A ella acude toda la comunidad presente. Este rito implica el sacrificio de un llamo, acto en el que se establecen nexos con los ancestros que protegen a la comunidad, a la cual se le solicita protección para los asistentes a la fiesta, para que todo funcione bien y la celebración llegue a buen término.

El rito comienza al momento de llevar al animal a la plaza del santuario, depositándolo amarrado y vendado a una distancia del calvario; en este lugar se congrega la comunidad dando inicio a un extenso proceso de preparación del animal para enfrentar el sacrificio.

Se hace una mesa frente al calvario en donde primeramente se consume la Ch'uwa preparada la noche anterior, luego se pawa en parejas frente a la mesa preparada y al calvario, ofreciendo licor a los cuatro puntos de este rogando por la buenahora de la festividad y comunidad.

La pawa es repetida por todos los asistentes en honor al *“señor, la virgen y al niño”*.

En medio de las pawas se prepara una mezcla de agua con harina de maíz blanco y rojo al que se le agregan hojas de claveles rojos; a esta mezcla se le conoce como llumpaqa; una vez lista se procede –en pareja– a rociar la mezcla sobre el animal, ahí nuevamente se vuelve a pedir por buenahora.

Cuando todos han realizado sus peticiones, se realiza la wilancha mediante la aplicación de un corte en la garganta al llamo, corte cuya precisión evita el sufrimiento prolongado del animal.

La sangre se ofrece a la Pachamama esparciéndola alrededor del área del sacrificio⁵⁰ y una vez muerto el llamo, su cuerpo es llevado a carnear⁵¹.



19 de noviembre del 2006. La extensa preparación del animal ofrecido al sacrificio implica la realización de múltiples pawas y la preparación de la Llumpaqa. Infusión en base a harina de maíz blanco y rojo, azúcar, pétalos de clavel rojo y agua con la que se asperja al llamo. (Fotografía: Rodrigo Ruz).

⁵⁰ Actualmente el desangramiento del animal se realiza en la plaza en dos agujeros en el concreto que la conducirá a la tierra. Antiguamente iba directo a la tierra.

⁵¹ Bajo el tradicional sistema de cargos "alférez", éste corría con la entrega a la comunidad de la carne del animal. Actualmente solo la sangre es entregada al rito y al bienestar comunal, mientras que la carne es comercializada.

2.4. La vestidura de la Virgen

En la tarde del día 19, los presentes en el santuario proceden a vestir a la imagería religiosa: se baja “al milagro” o a la Virgen de los Remedios, a la Virgen del Carmen, a la Presentación (Virgen del Rosario) y a los dos “niños”, los que son vestidos con sus atuendos de gala o nuevos ropajes. Esto se realiza en un ambiente de recogimiento en donde se ejecutan cánticos y se enciende incienso purificador.

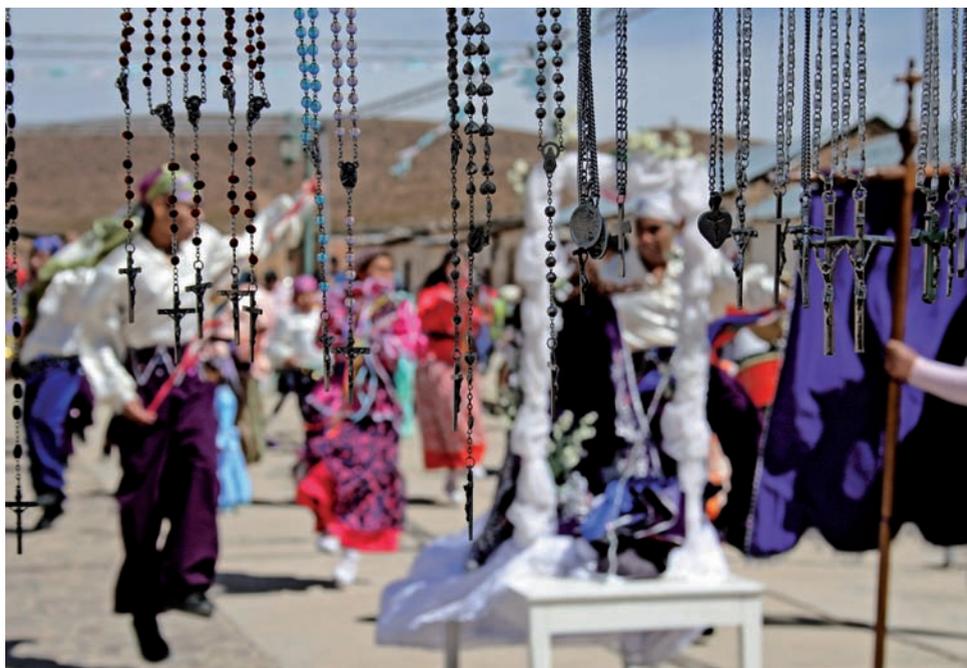
Una vez vestidas, las imágenes quedan listas para recibir a las compañías y sus novenantes.

2.5. Gloria de cordero

Antes de la medianoche del día 19, el cuerpo de alferazgo realiza en la parte posterior de la iglesia una gloria de cordero. En los relatos se destaca que este sacrificio es exclusivamente de cordero ya que está *“consagrado al señor, la Virgen y los niños; no a los cerros”*.

En esta Gloria se pawa con coca, pastillaje y vino, se enciende incienso, copal y la sangre del animal sacrificado se entierra en la parte posterior del templo.

Una vez realizado este rito, el Cuerpo de alferazgo está listo para recibir a las compañías de baile.



(Fotografía: Francisco Manríquez).

3. Saludo de buenos días

20 de noviembre

Entre la noche del día 19 y la madrugada del 20, comienzan a arribar al Santuario las compañías de bailes. Estas son recibidas por el Cuerpo de alferazgo y el sacerdote representante de la iglesia. Los primeros se encargan de hacer cumplir la costumbre de pawar frente a una imagen del Niño Jesús la cual es sacada del templo para estos efectos y ubicada a los pies del calvario que se encuentra unos metros abajo del arco que marca la entrada al caserío.

El sacerdote, quien está encargado de coordinar los ritos católicos, hace su primera aparición en la festividad reuniéndose con cada compañía dándoles bienvenida y la bendición a los integrantes agradeciéndoles su presencia y el fervor por la Virgen María. Los novenantes realizan oraciones cristianas (Padre Nuestro y Ave María), encienden incienso y se encienden petardos.

Acompañados de ritmos ejecutados por bandas de bronces, las compañías dan sus primeros pasos de baile y entonan cantos a la Virgen, marcando el inicio de la festividad, antes que amanezca completamente.

Al terminar la pawa se cantan himnos⁵² que hacen alusión a la llegada de las compañías de bailes al poblado:

*“Desde lejanas tierras venimos señora
buscándote madre hasta encontrarte.*

*Que hermosa estrella nos vino guiando
aquí está la madre la que hemos buscado.*

*Que esplendorosa nube asoma al oriente
aquí está María Madre de los Remedios.*

*Ya hemos llegado llenos de alegría al ver a
la madre tan hermosa y bella.*

*Qué dichosos somos en este gran día en
que hemos llegado a la luz del día.*

*Recibidnos madre a estos tus devotos tus
hijos te adoran con piedad y dulzura.*

*Compañeros míos divisen el templo aquí
nuestra madre ya la encontramos.*

*De rodillas acá nos teneis piden tus
devotos nuestra bendición”*

Canción de Llegada al Pueblo, del Libro de Cantos Morenos de Ticnamar.

52 Los novenantes más antiguos han hecho notar los cambios que se han introducido en la entonación de los cantos. Las nuevas compañías han innovado con cantos más “alegres” que se han ido alejando de los característicos cánticos de bailes “morenos” que poseen la peculiaridad de ser “lastimeros”.

Desde el primer calvario los grupos de bailarines salen en procesión hasta el arco de entrada al poblado. Esta es una nueva estación donde se saluda a “la Virgen de la Presentación”⁵³ que es colocada junto a una cruz de madera en la que se entrelaza una banda de género color púrpura.

Durante esta fase de inicio de la fiesta, los bailarines ejecutan los “bailes de llegada” con vestimentas informales⁵⁴ y con sus matracas (en el caso de los bailes de Morenos) aun con sus fundas, lo que no impide hacerlas sonar.

Una vez hechos los saludos correspondientes cada organización se retira a sus respectivas sedes.

Esta etapa se extiende desde la llegada de las compañías de bailes, 1:30 a.m. aproximadamente hasta cerca del mediodía del 20 de noviembre. Respetando el orden de presentación establecido en el programa de actividades elaborado por el cuerpo de alferazgo, las compañías de la 1 a la 16 van cumpliendo con el “Saludo de Buenos Días”, en el cual se baila y entonan canciones que marcan el ingreso a la Iglesia.



20 de noviembre del 2005. Llegada y saludo de buenos días del estandarte de la compañía Kullaguas de Timalchaca. (Fotografía: Claudia Bermejo).

53 Esta imagen es utilizada también en las procesiones de la fiesta. La imagen original de la Virgen de los Remedios no es sacada del Templo, sólo es bajada de lo alto de la posición que ocupa dentro del edificio, hasta una especie de gruta con puertas celestes, donde está más cerca de los feligreses.

54 En sus inicios la vestimenta de los morenos se acompañaba con la frazada que abrigaba a los bailarines cruzada a su torso, con los años esto varió a un “terciado” o banda de colores que hoy uniforma el atuendo de los morenos.

La organización de la fiesta es muy estricta con el cumplimiento de los tiempos asignados a las cofradías de baile para presentarse ante la imagen principal de la Virgen al interior del templo. Las compañías disponen de 20 minutos (en cada una de las etapas de la fiesta) para entregar sus respetos a la Virgen, y en caso de exceder ese límite de tiempo son sancionadas restándoles minutos para la siguiente oportunidad en que deban bailar en la iglesia⁵⁵. Esta rigidez en el cumplimiento de los tiempos responde a la necesidad de que todos los bailarines puedan saludar a la Virgen, y comienza a operar junto con el aumento en el número de compañías de baile que participan de la fiesta. Antiguamente estas restricciones no existían.

Una vez cumplido este primer saludo, el caporal de cada baile comanda la salida del templo hasta la plaza y luego hasta sus respectivas sedes, para tomar desayuno, bajar los pertrechos de los buses, descansar y reponer energías para enfrentar el resto de la jornada de fiesta.

55 En la versión 2010 se sancionó en dinero dichos excesos. La multa fue definida por la "Asociación Bailes Religiosos", cuyo rol difiere del "cuerpo de alferazgo" normalmente vinculado a elementos de organización de la fiesta y celebración de costumbres.



(Fotografía: Francisco Manríquez).

4. Saludo de buenas tardes

Cerca de la 13:00 horas y luego de descansar y alimentarse, las Compañías inician el “Saludo de Buenas Tardes”, en el cual se acude al templo donde nuevamente los bailarines, formados en dos hileras y encabezados por el caporal y una persona encargada de portar el estandarte de la compañía, bailan y cantan al ritmo de la banda de bronce debidamente uniformados.

Tal como lo hicieron en el “Saludo de Buenos Días”, antes de entrar a la iglesia el cortejo religioso se arrodilla y el porta estandarte hace una reverencia con este implemento en señal de respeto hacia la Virgen.

Esta etapa se prolonga por más de 5 horas, hasta que el último baile entrega su saludo. Luego de esto, los bailarines y bailarinas vuelven a sus sedes, esta vez para preparar las vestimentas con las que realizarán el “Saludo de Buenas Noches”.

Cabe destacar que los bailarines de algunas compañías utilizan hasta tres trajes distintos en cada una de las etapas de la fiesta.



20 de noviembre del 2005. Saludo de buenas tardes de la compañía Morenos de Ticnamar. (Fotografía: Carolina Salas)

5. La víspera

5.1. La entrada de cera y misa

Entre las 17:00 y las 19:30 horas se realiza el ritual de “entrada de cera”. En ella las compañías de baile y sus músicos se trasladan a la casa del presidente del cuerpo de alferazgo, el que los espera con una mesa ritual en la que se encuentran depositados los cirios y velas que serán colocados en el altar de la virgen y las flores (claveles) que adornarán la iglesia⁵⁶.

El ambiente se caracteriza por ser distendido y de relajo, el presidente del cuerpo de alferazgo junto con su familia invita a las compañías a pawar en la mesa; también se ofrece vino pintatani y las bandas entonan taquiraris, boleros, cuecas nortinas o cachimbos que son alegremente bailados por la asistencia.

El tono festivo cambia con la llegada del sacerdote, bendice los cirios y las flores además de decir un sermón.

Luego de realizada la bendición, el conjunto de asistentes se traslada acompañados de los músicos al son de marchas a la iglesia a depositar los cirios y las flores.

Una vez dejadas las velas (ceras) y las flores en la iglesia, se da por terminado el acto. El presidente del cuerpo de alférez instala una mesa ritual al costado de la torre donde se pawa y se bailan valeses y cuecas nortinas o cachimbos.



20 de noviembre del 2006. La mesa ritual de la entrada de cera en casa del Presidente del Cuerpo de Alferazgo, en donde se funde la tradición andina (coca, pastillaje y sus correspondientes pawas) con los elementos que se presentarán en la misa católica (claveles, cirios y velas “ceras”).
(Fotografía: Rodrigo Ruz).

⁵⁶ Los asistentes señalan que los claveles es una ofrenda que entrega “perfume” a la virgen y las velas “la luz”. Se enfatiza en que el sentido de la ofrenda es “dar, pedir, ofrecer para luego recibir”.

Esta ceremonia marca el inicio a la etapa de la “Víspera”, y se inserta en el marco de la Misa de Víspera, a la que asisten sobretodo los miembros de las compañías de bailes y novenantes.

Finalizada la misa, los músicos y bailarines se preparan para la procesión y el “Saludo de Buenas Noches”.

5.2. La procesión de la Virgen y el saludo de buenas noches

Terminada la misa, comienza la procesión de la Virgen de la presentación y de la Virgen del Carmen, las que parten desde la entrada del templo saliendo por la calle del costado derecho en dirección al suroeste, volviendo por la calle del costado izquierdo, siguiendo por detrás de la iglesia para finalizar en el mismo punto de partida.

Delante de las imágenes marcha el sacerdote y frente a estos, los grupos de baile, que en ningún momento dan la espalda a la Virgen; es por esto que caminan retrocediendo, al son de canciones de alabanzas que apenas se escuchan entre el ruido de los petardos y fuegos artificiales que son lanzados por personas que acompañan a cada baile.

Las compañías van recorriendo las calles que se hacen estrechas con la asistencia, las bandas de bronce ejecutan ritmos lentos que se acomodan al contenido solemne de los cantos, el que puede aludir tanto al recogimiento como a la alegría de bailar para la Virgen.

Cerca de la medianoche del día 20, las imágenes de la Virgen ya han sido paseadas en procesión por todas las compañías, y los bailarines se forman a lo ancho de la plaza a los pies del campanario, para rendirle honores a la Virgen en el “saludo de buenas noches” celebrando un aniversario más de la presencia en el Santuario de Timalchaca. Cuando las imágenes de la Virgen comienzan a avanzar por el pasadizo formado por los bailarines, estos van haciendo sonar las matracas o panderos que usan en sus bailes, mientras las bandas instrumentales tocan el “Cumpleaños Feliz” y algunos lanzan fuegos artificiales.

Antes de finalizar la romería, el sacerdote llama a la oración a toda la comunidad, para festejar y agradecer a la Virgen por la protección durante el año. Hecho esto, las imágenes son guiadas hacia el interior del templo. Las imágenes y sus portadores entran a la iglesia de espaldas al altar, de manera que los feligreses no dejen de mirar de frente a la Virgen⁵⁷.

57 En su versión 2008 la procesión fue dividida en dos bloques, al primero de ellos, formado por las compañías de baile N° 1 al 8, le correspondió la procesión de la noche, mientras que la procesión del día, correspondió a las compañías N° 9 al N° 16. Esta modificación se hizo en función de optimizar el tiempo y no perder las costumbres. Lo que ocurría era que el tiempo requerido para que cada compañía cargara la procesión, dejaba de lado otras costumbres, como por

ejemplo la asistencia al cementerio. Cabe señalar que la fiesta de la festividad de la Virgen de los Remedios es relativamente corta en relación a otros santuarios que cuentan con más de 4 días para su celebración (Timalchaca, en lo que tiene que ver con los bailes cuenta con tres días de celebración).



21 de noviembre de 2005. Al momento de iniciar la tinka y la entrega del caliente se ofrecen saludos al cuerpo de Alferazgo con una pawa.
(Fotografía: Rodrigo Ruz).

5.3. La Tinka y el caliente

Posterior a la procesión se da el momento de celebrar la Tinka, o evento en que el cuerpo de alférez reparte licor, vino pintatani y el caliente⁵⁸ a la comunidad⁵⁹.

El presidente del cuerpo de alférez acompañado de su familia y una banda sale portando los fondos en donde se preparó el

caliente. Llegando a la plaza se levanta una mesa ritual en donde se pawa alrededor de una fogata.

La repartición del caliente representa una costumbre en que la comunidad pasa de los estrictos ritos católicos a una expresión más festiva, en la que se generan momentos de gran jolgorio colectivo: la comunidad traslada la fiesta desde el templo hasta la plaza, la banda de bronce cambia los sonidos religiosos por ritmos más populares y pegajosos que dan paso a bailes en pareja, destacándose el entusiasmo de los más jóvenes que son los primeros en salir a bailar.

En esos instantes es que la convivencia se traslada desde las sedes de las compañías hasta la plaza aquí es posible comprender por qué se dice que la fiesta de Timalchaca es una fiesta familiar⁶⁰.

A esa hora de la noche se vive un ambiente de distensión, en que la gente interactúa en sus respectivos segmentos de edad, haciéndose notoria la presencia juvenil y su forma de pasarlo bien al ritmo de cumbias, sayas, morenadas y waynos.

⁵⁸ Caliente: bebida preparada en base a alcohol o pusi, conocido generalmente como cocoroco caliente, ello mezclado con té y canela.

⁵⁹ Tinka: se refiere al acto de ofrecer e invitar a beber licor en vaso. Antiguamente correspondía al acto en el que el mayordomo ofrecía caliente al alférez en señal de que su responsabilidad estaba cumplida. El mayordomo deja su función entregándola al alférez lo cual es ritualizado a través del traspaso del vaso lleno de caliente.

⁶⁰ A partir de la formación de la compañía de baile Morenos de Ticnamar en 1930, distintos motivos han llevado a que algunos de sus miembros se separen de esta, dando paso a la formación de otras compañías de baile. De esta forma los actuales bailarines de la 1ª Compañía tienen familiares, con distintos grados de parentesco, bailando en distintas compañías.

El ambiente de distensión se prolonga hasta aproximadamente la 01:30 de la madrugada, momento en que comienzan los “Saludos del Alba” de las compañías, en la que cada una debe bailar nuevamente durante 25 minutos.

baile; en este momento comparten espacio el fervor religioso de las compañías que saludan a la virgen y el fervor popular que se manifiesta en la plaza central; el festejo se extiende hasta altas horas de la madrugada.

Paralelo a ello, en la plaza del santuario sigue desarrollándose el ambiente de fiesta. Los contrapunteos que cada grupo musical realiza con sus congéneres en la plaza amenizan el



21 de noviembre del 2005. Momentos previos a la realización de la misa principal, se observan los toldos y la disposición disciplinada y ordenada de la concurrencia. A ella asisten autoridades, carabineros y religiosos. Esta estructura de fiesta sería relativamente “nueva” (década de 1990).

(Fotografía: Carolina Salas).

6. El día de la fiesta

21 de noviembre

6.1. La misa

En la mañana del día 21 de noviembre, el cuerpo de alferazgo y las compañías se ocupan de acondicionar la plaza para la misa principal. Largas guirnaldas de papel celeste y blanco colgadas de un farol a otro sirven para decorar este espacio. Se levantan toldos para cobijar del sol a las compañías de baile, al costado de los cuales se disponen las bancas de la iglesia para que tomen asiento las autoridades y los otros feligreses.

A unos metros de la entrada de la iglesia y frente a los bailarines, se instala el altar desde donde el sacerdote preside la misa. Al costado derecho se ubica la imagen de la Virgen de los Remedios, al lado contrario la imagen de la Virgen del Carmen y junto a este un púlpito desde donde algunos dirigentes y autoridades hacen discursos antes de dar inicio a la misa.

Frente al altar y las imágenes religiosas, las personas se distribuyen ocupando la mitad de la plaza. El coro, formado por mujeres representantes de algunos de los Bailes, que acompañan con cantos en determinados pasajes de la misa se ubican frente al púlpito. En un espacio central junto al coro se posicionan los portaestandartes con los emblemas de sus respectivas cofradías; al lado

de este grupo se disponen bancas para las autoridades que asistan al evento, invitados, dirigentes y caporales de las compañías de baile. Detrás de todos ellos se ubican de pie el resto de los bailarines preparados para oír la misa.

Antes de comenzar la misa principal se entona el Himno Nacional al tiempo que son izadas la bandera chilena y una bandera celeste y blanca que representa los colores de la Virgen María, posteriormente se entona el Himno de Arica. Durante la eucaristía, los sacerdotes, hacen constante alusión a vínculo que establece la Virgen María con los fieles, instándolos a seguir venerándola y participando de este tipo de expresiones de fe. Algunas personas también intervienen para agradecerle a la Virgen y pedirle que interceda ante Dios, por la comunidad y su protección.

Al culminar la misa con el “saludo de paz”, las encargadas y encargados de portar los estandartes de los grupos de baile van pasando delante de la imagen de la Virgen María, haciendo una reverencia con estos, en señal de despedida de la misa.

Minutos después comienza una nueva procesión y al igual que la de la noche anterior, cada una de las asociaciones de baile va

ocupando un espacio de no más de 20 metros, que se les ha asignado a lo largo de las calles para bailar y pasar con la Virgen durante la procesión. Nuevamente los petardos explotan al paso de los grupos de bailarines, que van turnándose para trasladar las imágenes de la Virgen y en medio de los sones de los bronces.

Finalizada esta procesión se hace una pausa larga para almorzar. Todos los bailarines se dirigen a sus sedes donde comen asado y kalapurka acompañado de vino o cervezas. Es momento para bromear y conversar, hablar de la fiesta y recordar episodios pasados de esta. Después del almuerzo los bailes siguen en la plaza con mucha energía. En algunos instantes hasta cuatro grupos despliegan al mismo tiempo, bailando todo su ritmo, colorido y fervor.

6.2. El Pisa Pisa

En oposición a la estructura protocolar católica, destaca la ejecución del baile Pisa Pisa, por parte de la compañía Morenos de Ticnamar.

El Pisa Pisa comienza una vez terminada una extensa coreografía realizada por la compañía, (denominadas mudanzas⁶¹) en donde al son de matracas los bailarines “dibujan” complejas figuras, posiciones y entramados por más de una hora, acto que exige gran concentración, coordinación y maestría.



21 de noviembre del 2005. Momentos previos a la realización de la misa principal, se observan los toldos y la disposición disciplinada y ordenada de la concurrencia. A ella asisten autoridades, carabineros y religiosos. Esta estructura de fiesta sería relativamente “nueva” (década de 1990).

(Fotografía: Carolina Salas).

61 Ver Van Kessel (1984).

Para la ejecución del Pisa Pisa el grupo de baile conforma dos hileras paralelas, cubriendo el piso con frazadas y mantas formando un pequeño callejón; luego el grupo comienza a cantar (siempre apoyado por la banda de bronce) haciendo sonar sus matracas, mientras que una mujer⁶² miembro de la compañía reparte vino codpeño pintatani a los bailarines en pequeños vasos.

Ello nos recuerda los vínculos y lazos entre la localidad y otros espacios como el valle de Codpa. Esta actividad tiene un componente performático muy interesante y lúdico. En ella los participantes, estando uno frente al otro, se toman las manos y comienzan a jalárselas en una suerte de vaivén hasta quedar

“botados” en el suelo simulando una gran borrachera.

Un personaje ataviado de diablo (traje rojo, botas y máscara de diablada) va circulando entre los bailarines repartiéndoles más trago e instándolos a seguir bebiendo, al tiempo que va invitando a la gente que observa el espectáculo a participar de este.

El caporal de la compañía cumple un papel importante en el Pisa Pisa, puesto que es el encargado de guiar las canciones y animar a los participantes, que con mucho esfuerzo tratan de seguir el ritmo de la danza que prácticamente no tiene pausa ni en la música ni en el consumo de alcohol.



21 de noviembre del 2005. La compañía Morenos de Ticnamar en ritmo de wayno se traslada hacia su sede posteriormente de ejecutar el Pisa Pisa. (Fotografía: Carolina Salas)

62 Las versiones indican que la intervención de la mujer simboliza su función en el proceso de elaboración del vino

pintatani, en donde es la encargada de repartir vino a los pisadores de uva.

A medida que se desarrolla el baile, se van incorporando más personas; ahora los cantos y las jaladas de manos ya no se hacen de pie sino que sentados para terminar acostados sobre las frazadas bebiendo y cantando.

La raíz del baile consiste en el festejo de la abundancia y fertilidad de las vides codpeñas a través de cantos que aluden al trabajo agrícola invitando a compartir sus frutos, expresados en el consumo de vino pintatani.

Luego de simular una borrachera que los tiene tendidos en el piso, los bailarines y toda la gente que participó del acto se levantan y comienzan a bailar haciendo rondas y waynos, que salen de la plaza, pasan por detrás de la iglesia y terminan en la sede de la compañía organizadora del baile.

En el interior de la sede de la compañía, no se para ni un minuto de danzar waynos al son de los bronces y matracas los que saturan este espacio que se hace pequeño, pero que entraña una inmensa alegría y un gran sentido de comunidad.

El Pisa Pisa la danza característica de la compañía más antigua asistente al Santuario y que despierta gran atención de parte de otras compañías de baile y sobre todo de los jóvenes, quienes llevados por su curiosidad se animaron a participar en este baile invitados por la compañía.

En la intimidad de su sede, y una vez finalizado el ambiente de fiesta posterior al Pisa Pisa se realiza un balance de la presentación también se hacen reconocimientos hacia miembros

destacados y se reciben las felicitaciones de otras compañías o autoridades locales.

En tanto, el resto de las compañías de baile siguen danzando en la plaza para luego hacerlo dentro de la iglesia, tras lo cual los bailarines se retiran a sus sedes para descansar y aprovechar el resto de la tarde noche charlando, bebiendo y comiendo.

7. La fiesta religiosa en el ámbito privado de las compañías de baile

Como indicáramos en el punto anterior, las actividades religiosas son matizadas con actividades privadas organizadas por las compañías de bailes al interior de sus sedes o grupos familiares. La fiesta en su contexto religioso y de costumbres sustenta los lazos comunitarios. El grupo cohesionado en torno a la festividad religiosa rememora antiguas costumbres y tradiciones, reforzando el sentido de pertenencia al espacio geográfico y a la comunidad.



20 de noviembre del 2005. Llama pronto a ser ofrendado en Wilancha por la familia Chipana y la Compañía de Tinkus Hijos de Timalchaca.

(Fotografía: Carolina Salas)

El hecho de que la mayoría de las personas que asisten a la fiesta religiosa sean parientes en algún grado o se conoce desde hace mucho tiempo, acentúa el sentido de correspondencia en las distintas esferas de este evento. Al interior de cada una de las compañías de baile este sentimiento se vive de manera particular, destacándose la camaradería que se desarrolla entre los miembros de estas agrupaciones.

Cada compañía de baile posee casas familiares que dan resguardo a las sedes de las compañías de baile. La mayoría de las

sedes son edificaciones de adobes y techo de zinc, compuestas por un espacio muy amplio que sirve como dormitorio, bodega y vestidor; las edificaciones tienen áreas separadas destinadas a la cocina-comedor.

La vida comunitaria al interior de las sedes de cada compañía de baile, permite entender una dimensión distinta de la comunidad, una visión más doméstica no por ello menos importante; este espacio está lleno de anécdotas, conversaciones alegres y reconvenciones cuando es necesario.



20 de noviembre del 2006. En su sede la Compañía Morenos de Timalchaca pawa con whisky, coca, pastillaje y copal el traje de Diablo de un bailarín. Aquí se da un espacio para hablar y socializar acerca de las leyendas y mitos que circundan al cerro Marqués. (Fotografía: Rodrigo Ruz).

Dentro de la tradición andina, siempre llaman la atención diversidad de elementos de cultura material que permiten reafirmar su identidad. En este sentido, existen alimentos y bebidas que contienen una importante carga simbólica, que sumada a las técnicas de preparación recogen todo el sentir de la gente, en cualquier momento de la convivencia comunitaria, sobre todo en las fiestas patronales.

En la Fiesta de la Virgen de los Milagros, como en muchas otras festividades andinas, las mujeres encargadas de la cocina, en este caso al interior de cada sede, cumplen un papel importantísimo ya que no sólo se preocupan de alimentar bien a la compañía de baile o proporcionar cierta asistencia curativa para males relacionados con el exceso de bebida, comida o los efectos de la altura, sino que además están llamadas a mantener vigentes y transmitir aquellos elementos de la cultura material relacionados con las

pautas de alimentación de las comunidades precordilleranas de esta región.

En este sentido, la recuperación de la energía para bailar descansa en primera instancia en la Kalapurka, caldo muy apetecido por quienes asisten a Timalchaca, sirviéndose tanto al desayuno como al almuerzo o la cena, momentos que se constituyen en espacios de análisis de lo que está sucediendo en la fiesta.

Mientras se consume la kalapurka, la gente aprovecha de planificar la siguiente presentación, recordar fiestas pasadas y traer a colación la experiencia de los más antiguos en estas costumbres. Sobre todo se rememoran aspectos ya desaparecidos de la tradición religiosa asociada a la Virgen de los Remedios.

Cabe destacar también la realización a nivel privado (grupos familiares, compañías) de actividades rituales orientadas a “pedir” a entidades ajenas al culto cristiano, en complemento a realización de la wilancha comunitaria que se realiza el día 19 de noviembre, hay grupos familiares y compañías que realizan de forma privada, *wilanchas* destinadas a pedir por intereses privados.

En su versión 2006, observamos un particular ritual asociado a la presencia del cerro tutelar o Mallku Marqués:

Anteriormente apuntamos la presencia de un personaje que representaba al Diablo en el baile de Morenos de Ticnamar, que adquiriría importancia a lo largo de la realización del baile Pisa Pisa.

Al momento de llegar a la localidad el día 20, la compañía realizó una pawa al traje del Diablo que se utilizaría en esta ocasión. En la sede de la compañía se dispuso el traje en un mesón acompañado de un awayu con coca, copal y alcohol; ahí se invitó a participar a los miembros de la compañía presentes que pawaron pidiendo por el bienestar de la fiesta.



20 de noviembre del 2006. Daniel Ajata, bailarín que representa al Diablo en la compañía de Morenos de Timalchaca, danza a los pies del Marqués en señal de respeto y pidiendo permiso para representar al Tío. El Marqués es reconocido como una entidad telúrica dual: benefactora, pero a su vez cuna o residencia del Tío o del diablo. (Fotografía: Rodrigo Ruz).



21 de noviembre del 2005. Celebración de livilqueños en el sector de la “agüita de milagros”. (Fotografía: Claudia Bermejo)

En la pawa se ofrendó coca y Whisky⁶³ al tío o al Marqués, a la vez que se encendía copal para los cerros y petardos, también se ofreció una mesa en miniatura (representación de mesa ritual que contiene una serie de objetos apreciados por la comunidad: camiones, dinero, casas y una serie de objetos materiales), la cual se quemó frente al cerro tutelar.

Posteriormente al ritmo de Wayno y Diablada la persona que vestiría el traje de Diablo subió a las laderas del cerro a bailar al cerro Marqués.

Consultadas las personas por la tradición existente en este ritual se nos dijo que este se hace cada vez que se inaugura un nuevo traje de diablo o cada vez que un nuevo miembro oficia de dicho personaje. Si bien este rito no es muy recurrente o “antiguo”, viene a demostrar que la presencia del cerro Marqués y su mitología está muy vigente entre los asistentes a esta festividad, los que constantemente hacen mención a las riquezas ocultas dentro del cerro y recordando leyendas asociadas a él.

7.1 La fiesta de los livilqueños en la “agüita de milagros”

Durante la versión 2005 de la fiesta de la Virgen de los Remedios de Timalchaca se produjo un hecho importante para la comunidad, y en especial para los miembros de la “compañía de bailes religioso Morenos

de Livilcar”, organización reconocida como la de mayor antigüedad en el Santuario (1929).

Esta, después de varios años de ausencia en la fiesta, se volvió a incorporar como “baile invitado” al Santuario. Este acontecimiento fue celebrado con un festejo al aire libre realizado en el sector conocido como “el champal” o “agüita de milagros” espacio caracterizado por la existencia de un bofedal que según algunos vecinos antiguos se realizaban “rogativas a la tierra” en tiempos pasados.

Ésta actividad organizada por los representantes de Livilcar, encabezados por la familia Cañipa, significó la reapropiación de este espacio señalando que *“aquí llegaban los abuelos de a caballo cuando venían de Livilcar a ocupar los mejores pastos”*.

La instancia sirvió además para que miembros de la compañía Morenos de Ticnamar reconocieran y reivindicaran la antigüedad de la participación de los Morenos de Livilcar en la fiesta de la Virgen de los Remedios, con lo que se estrecharon los lazos de comunidad entre livilqueños y ticnameños.

La banda de bronces Los Tigres de Arica amenizó con waynos, cumbias y valsos, lo que fue aprovechado por algunas parejas para bailar y disfrutar de la música, mientras que otros participantes se entregaban a la comida y la bebida como parte del festejo.

⁶³ Ofrenda fina y costosa en comparación a otras libaciones que se ofrecen a las deidades andinas. Al preguntar por la razón de utilizar Whisky se obtuvo la respuesta de que “al Marqués hay que ofrecerle trago caro para que devuelva dinero y riqueza”.

8. La despedida. Peregrinación a calvario, novenas y misa, día 22 de noviembre

El día 22 de noviembre se realizan en Timalchaca una serie de actividades que dan término a la fiesta. Estas parten en la madrugada, cerca de las 5:00 a.m. cuando se realiza la peregrinación al calvario del santísimo y las novenas, actividad que cuenta con la participación voluntaria de las compañías de bailes. Cabe señalar que antiguamente todas las compañías de baile

asistían a estos lugares para comenzar la despedida de la fiesta.

La peregrinación se inicia en la “Cruz del Niño” ubicada al comienzo del sendero que lleva hasta las novenas. Esta peregrinación implica un gran sacrificio, toda vez que los fieles deben levantarse muy temprano, y ascender unos



22 de noviembre del 2005. Mesa, Pawa y Challta de la Compañía Morenos de Ticnamar en las “novenas”.
(Fotografía: Carolina Salas)



22 de noviembre del 2005. Despedida del Santuario pawando al calvario y la Virgen. (Fotografía: Carolina Salas)

500 metros desde el templo por un sendero que apenas se ve, soportando el frío y la altura cuyos efectos se sienten con mayor intensidad. Allí se hacen oraciones y cantos de despedida a la Virgen; desde este lugar el grupo avanza lentamente en medio de la oscuridad, hasta llegar al calvario del santísimo que es una construcción de piedra y cemento, de base cuadrada y una parte superior redondeada semejante a una cúpula, situada en un espacio muy estrecho y reducido sobre una pequeña colina, en la que se hace un saludo. Según versiones antiguamente se ofrendaba a una apacheta existente, la cual habría dado paso al actual Calvario.

Desde el Calvario sale un sendero hacia el este, por donde el grupo se dirige hasta las novenas donde se realiza la costumbre más importante.

En las novenas se realizan múltiples pawas dirigidas a la Pachamama, a los ríos, a la lluvia y particularmente al “tío” y al cerro Marqués, evidenciándose el carácter dual del festejo u ofrendas a las cruces matizándola con ofrendas y libaciones hacia deidades telúricas (mallkus).

Mientras esto ocurre, las personas más antiguas van explicando la importancia de realizar este rito que une y refuerza la “costumbre” con la tradición cristiana enfatizándose la necesidad de la realización de este ritual.

Luego de esto los peregrinos prenden velas a las novenas, se quema copal y se pawa. La costumbre señala que los peregrinos deben pasar arrodillados entre las tres cruces

pidiendo protección y bonanza para ellos y su familia. Existe la creencia de que si alguien llega a quedar trabado entre las cruces en su intento de avanzar, es posible que fallezca al término de un año o no vuelva a asistir al Santuario. Finalmente el grupo de peregrinos se retira bailando waynos, al ritmo de la banda de bronces.

Cerca de las 9:00 a.m. comienza la Misa de Despedida, donde una a una, las compañías entran bailando a la iglesia, para manifestar su tristeza por el término de la fiesta, para pedir por la comunidad y para que haya salud y se den las condiciones materiales que permitan volver el próximo año.



22 de noviembre del 2005. La Apacheta a los pies del Marqués, las ofrendas a la piedra y al cerro se hacen al momento de llegar y salir del santuario. (Fotografía: Claudia Bermejo)

Al término de esta despedida, el cuerpo de alferazgo saca la imagen del niño Jesús, la misma que da la bienvenida a los bailes el día 20, y la lleva hasta el calvario que está en la entrada del poblado⁶⁴.

Aquí se producen momentos de gran emoción, ya que los representantes de los bailes van agradeciendo la participación de los socios, de las autoridades que asistieron y del cuerpo de alferazgo. Se recuerda a los antepasados y se pide por la mantención de las costumbres y tradiciones.

Algunos bailarines también expresan sus sentimientos y se comprometen con el grupo a aportar con dinero o especies para la realización de la fiesta el año siguiente, hecho que es acompañado por los aplausos y agradecimiento del resto del grupo de baile y por el toque de dianas de la banda de bronce. Se termina esta despedida con bailes waynos, cacharpayas y cumbias en medio de la emoción de algunos bailarines, que sienten nostalgia y emoción por dejar el Santuario y el ambiente de comunidad que allí se produce en días de fiesta.

Luego del almuerzo, la gente comienza a empacar sus pertenencias y subirlas al bus que los trajo hacia el santuario. Los vehículos comienzan a abandonar el poblado dejando atrás costumbres, alegrías y momentos de gran fervor. Una última estación se realiza a los pies del cerro Marqués a depositar ofrendas en una antigua apacheta.

Al atardecer sólo quedan en Timalchaca los integrantes del cuerpo de alferazgo, quienes en compañía de algunos socios colaboradores, realizan la costumbre del “Borrado de Pasos”, ritual de limpieza que se hace por todos los sectores del Santuario por donde circuló la gente durante la fiesta. Se realiza siguiendo el Circuito de cuatro estaciones, alrededor de la plaza, siguiendo por las calles por donde “anduvo la Virgen” en procesión y la parte posterior de la iglesia.

Por último este grupo se reúne, para sacar cuentas o hacer la “recogida de limosnas” y registrar en actas las donaciones que los socios hacen para la fiesta del siguiente año. Mientras en el templo se cambia la vestimenta de gala de la Virgen por un atuendo más corriente y se la ubica en su posición habitual (en la parte más alta en la pared al fondo del templo) hasta la próxima edición de la fiesta. Este momento de evaluación es también una instancia especial, en el que los miembros del cuerpo de alferazgo, en una muestra de su humildad, piden disculpas y se reconcilian con aquellas personas a las que eventualmente hubiesen ofendido o con los que se halla discutido o discrepado.

⁶⁴ Despedida que repite la totalidad de compañías que asistieron a la festividad.

9. La festividad fuera del pueblo

9.1. La octava en Arica

Una vez que han transcurrido ocho días⁶⁵ desde la fiesta de la Virgen de los Remedios se celebra la octava, una ceremonia de carácter más bien público en la cual participan, además de las personas que estuvieron en la fiesta principal en Timalchaca, aquellas personas que por diversos motivos no pudieron realizar la peregrinación al santuario en su oportunidad.

La particularidad de esta ceremonia es que se celebra en la ciudad y la Virgen es venerada al interior de la iglesia Santa Cruz, frente a la Plaza 1º de mayo, a la que están adscritos gran parte de los feligreses que viven en Arica. Todas las compañías van desfilando, con la misma devoción de siempre y al son de los mismos ritmos entonados en los saludos de Buenos Días, Buenas Tardes, etc. Algunos bailes varían un poco en la performance del baile, ya que en la medida en que el espacio para bailar es más amplio se pueden ejecutar pasos complementarios al dibujo coreográfico ejecutado en el Santuario de Timalchaca.

El vínculo de los feligreses con la Virgen de los Remedios tiende a renovarse en la medida en

que se celebran costumbres y ceremonias lejos del santuario. La migración de los ticnameños hacia Arica con la consecuente reproducción de nuevas generaciones en el ámbito urbano, implica la deslocalización de la fiesta religiosa respecto de su espacio geográfico original, aquel que le da sentido de tradicional a este tipo de manifestaciones. Este hecho se presenta como un indicador de los cambios en la forma de vivenciar y experimentar el fervor religioso.

9.2. La subida de altar en Ticnamar

La “*subida de altar*” es otra fiesta importante que se celebra fuera de Timalchaca. Esta fiesta que hasta el año 1970 se celebraba en Ticnamar, hoy en día es desarrollada esporádicamente (dependiendo de los recursos y el tiempo en que se disponga para su organización), de manera particular y voluntaria por algunas compañías de baile. En algunos casos es posible que dos grupos de bailes se unan en la organización de esta fiesta con el fin de abaratar costos.

65 La celebración de algunas fiestas ya no está tan determinada por el calendario religioso católico como por la disponibilidad de tiempo de los participantes. Las responsabilidades laborales y académicas de la actualidad, sobre todo a fin de año, presentan menos

flexibilidad que los compromisos religiosos. Un ejemplo de esto fue la celebración de la octava el día 4 de diciembre, al cabo de los ocho días de terminada la fiesta principal.

Una de las características de esta actividad es marcar el fin y el comienzo del ciclo de celebraciones en conmemoración a la Virgen de los Remedios. En ella se celebra una liturgia religiosa abreviada en la que se agradece a Dios y a la Virgen por haber contribuido a que la fiesta se realizara sin contratiempos, a la vez se le pide por el bienestar del grupo y el éxito de la futura fiesta. A continuación se baila al son de los ritmos y cantos característicos de la adoración a la Virgen. La fiesta concluye con una gran cena para todos los bailarines e invitados a la fiesta.

Comentarios Finales

Es imposible el pensar a una comunidad andina, sus expresiones y prácticas culturales como ajenas a los procesos históricos en los que se enmarcan, cuestión que ha puesto en tela de juicio la “pureza” de las expresiones reconocidas como andinas, matizándolas con expresiones propias de los tiempos actuales.

A pesar de ello, la comunidad andina ha dado cuenta de una extraordinaria capacidad de resistencia, modificación y apropiación de estos influjos, demostrando que elementos considerados ajenos a una matriz cultural insistentemente presente, pueden ser resignificados y a su vez dinamizar una festividad.

Si pensáramos la historia y las manifestaciones culturales como elementos estáticos y puristas, nos llevaríamos desagradables sorpresas, ya que nos daríamos cuenta que muchas de las expresiones rituales o culticas tienen en sus estructuras elementos compuestos y obtenidos de diversas culturas.

Así en la Virgen de los Remedios -una fiesta considerada como tradicionalmente católica- convergen distintas formas de mostrar la fe y demostrar respeto hacia costumbres de otros tiempos -por hoy muy presentes-.

En medio de esta convergencia, expresiones como el Tajsur, en donde se “habla” con el Diablo y se le ofrendan hojas de queñua y orina; la realización de wilanchas, pawas y cha'lltas a mallkus y uywiris; o la inclusión en los ritos católicos de elementos propios de

una imaginería militar como la entonación de himnos marciales como el “adiós al séptimo de línea” o la entonación del himno nacional y el himno de Arica en momentos previos a la ejecución de los ritos católicos principales, dan cuenta la existencia de estructuras de larga duración presentes en las fiestas andinas, y del cómo nuevas formas de expresión construidas históricamente van adquiriendo significado expresándose en un mismo espacio social.

Con esto queremos decir que si bien la festividad de Timalchaca tiene un carácter hoy en día muy disciplinado en su estructura formal y religiosa, existen prácticas que escapan a ello y que son propias de la forma de vivir la ritualidad, la fe y las costumbres en un marco de heterogeneidad que va cambiando con el tiempo.

La misma génesis de la festividad es algo difusa. Creemos haber dado cuenta de la ausencia de la fiesta católica durante gran parte de la historia colonial y republicana, siendo posible categorizar a esta celebración como “tardía” en comparación a otras manifestaciones.

Hemos indicado que antiguamente el actual santuario estuvo asociado a la práctica de costumbres y ritos asociados la fuerza telúrica o creencias propiamente andinas; quizás la presencia del cerro Marqués, apachetas, puquios u ojos de aguas expliquen el tono sagrado de este espacio.

En el tiempo corto, la desaparición de los antiguos cargos de alférez y mayordomo trajo consigo a su vez la reorganización de la comunidad y la configuración de un cuerpo de alferazgo con nuevos desafíos por enfrentar.

Los procesos económicos regionales y la consiguiente migración a la ciudad desde principios de la década de 1950, afectó el patrón de identidad de los poblados adscritos al santuario; actualmente no existe la identificación localizada (por pueblos) que asisten organizadamente al Santuario, hoy la identidad se asocia a patrones urbanos y ciudadanos. Ya no se viene a bailar desde los poblados, sino que se viene desde la ciudad.

A pesar de ello, resulta importante el interés por mantener la identidad andina de esta festividad. El peso de la tradición, el resguardo de la memoria, la mantención en la ejecución y práctica de ritos permanece presente en personajes claves de la comunidad: Don Pablo Loza, Lucas Yucra, Daniel Chipana (†), Froilán Zubieta, Lina Condori, Víctor Ñave, Rosa Castro (lampariri del Santuario) y muchos otros son actualmente los depositarios de la memoria histórica y colectiva de la conmemoración, elementos que hacen particular y atractiva a esta festividad.

Doña Deisy León, el último alférez de la festividad, da cuenta de lo difícil que resultó en su momento correr con los gastos que exigía el cargo de alférez, situación agravada por la inexperiencia en la práctica de los rituales exigidos y el desconocimiento de algunas costumbres. Ella tuvo que aprender “las costumbres” en muy poco tiempo, apoyada por sus familiares y por la comunidad que la secundaba, los que le relataron la forma en que se ejecutan algunos de los principales ritos y tradiciones asociadas a la festividad de la Virgen y las costumbres afiliadas. Esta experiencia da cuenta de la necesidad de establecer nexos más sólidos y estrechos entre jóvenes y adultos.

Si bien es cierto existe una importante presencia de jóvenes que participan de la fiesta de la Virgen de los Remedios, existen también conflictos generacionales que han impedido la transmisión efectiva de las tradiciones y costumbres relacionadas con esta festividad.

La mayoría de los jóvenes y adolescentes que asisten a esta fiesta se integran como bailarinas o bailarines de las respectivas compañías de baile; muchos de ellos han seguido el ejemplo de sus padres o familiares adultos quienes se encargan de mostrarles de que se trata la festividad, reproduciendo de esta forma la relación que liga a sus antepasados con la tradición de la celebración. Estos jóvenes son en su mayoría estudiantes secundarios o universitarios de ambos sexos y constituyen una porción importante de los integrantes de las compañías de baile. Lo que los mueve a participar de los bailes está relacionado tanto con la fe como en el intento de potenciar su identidad cultural, en términos de desarrollar actividades que los distingan tanto de otros jóvenes como de otras comunidades rurales que realizan fiestas religiosas.

Por su parte, los adultos han desarrollado infructuosos esfuerzos por lograr una mayor participación de este segmento, pero se cae en el error de limitar el accionar de los jóvenes al momento de introducir alguna innovación al baile. La generación nueva trata de cambiar o “innovar” en algunos aspectos de los bailes, pero se ven enfrentados a las posturas conservadoras de la generación adulta o de la misma iglesia.

Hemos querido dar cuenta que muchas de las manifestaciones hoy presentes en la celebración no han sido siempre las mismas. Los bailes Morenos de mayor antigüedad en el pueblo Livilcar y Ticnamar, modificaron en su momento a otros bailes anteriores; recordemos el relato que nos hacía un vecino que antiguamente era parte de un baile “distinto, abolivianado y acompañado por zampoñas” que luego dio paso al baile moreno; es decir, el baile moreno surgió como una innovación, algo nuevo y propio quizás de la aventura de personas que en su momento también fueron jóvenes.

El presente texto no tiene la intención de bibliificar la palabra escrita, ni ser un “manual” de la fiesta y sus ritos descritos, sino que busca responder las interrogantes que la comunidad en su gestión inicialmente nos planteó.

No esperamos que este texto se transforme en un recurso mnemotécnico (la memoria oficial de una fiesta) sino que sea un aliciente a seguir expresándose y a seguir manifestándose en un marco de respeto hacia el pasado y la forma en que los antepasados vivieron y construyeron la tradición hoy aún persistente.

Entrevistas realizadas

Lina Condori. Entrevistada en Arica los días 20/07/2005 y 15/08/2005.

Gladys Mamani. Entrevistada en Arica los días 10/11/2005 y 6/12/2005.

José M. Angulo. Entrevistado durante el “operativo” en la localidad de Timalchaca el día 09/11/2005.

Rodrigo Mamani. Entrevistado en Arica durante la celebración de la “octava” en la Iglesia de la Santa Cruz el día 6/12/2005.

Víctor Ñave. Entrevistado durante el “operativo” en la localidad de Timalchaca el día 09/11/2005, y en Arica el día 13/03/2006.

Pablo Loza. Entrevistado durante el “operativo” en la localidad de Timalchaca el día 09/11/2005 y durante la celebración de la fiesta de la Virgen de los Remedios en Timalchaca los días 18, 19, 20, 21 y 22/11/2006.

Froilán Zubieta. Entrevistado durante el “operativo” en la localidad de Timalchaca el día 09/11/2005, y en Arica el día 20/05/2006.

Daniel Chipana. Entrevistado durante la celebración de la fiesta de la Virgen de los Remedios en Timalchaca los días 20, 21 y 22/11/2005 y 20, 21 y 22/11/2006.

Milton Arévalo. Entrevistado durante la celebración de la fiesta de la Virgen de los Remedios en Timalchaca el día 21/11/2005.

Lucas Yucra. Entrevistado durante la celebración de la fiesta de la Virgen de los Remedios en Timalchaca los días 20, 21 y 22/11/2005 y 2006; en Arica durante la celebración de la “octava” en la Iglesia de la Santa Cruz el día 6/12/2005, y en la localidad de Ticnamar los días 15 y 16/07/2006.

Deisy León Condori. Entrevistada en Arica los días 10/04/2006 y 18/04/2006.

Noé Zubieta. Entrevistado en Timalchaca el día 20/11/2010.

Bibliografía

- ABERCROMBIE, T. 1991. Articulación doble y etnogénesis. En Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX. Edit. S. Moreno y F. Salomón. Quito.
- AJATA, R. 2004. Congregación social y espacios públicos: presente y pasado en el valle de Codpa, norte de Chile. En Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología. Sociedad Chilena de Arqueología. Santiago.
- BARRIGA, V. 1948. Memorias para la historia de Arequipa. 1786-1791. Vol. III. Arequipa.
- BERTONIO, L. 1984 (1612). Vocabulario de la lengua Aymara. CERES, IFEA, MUSEF. Cochabamba.
- CHACAMA, J. 2005. Patrón de asentamiento y uso del espacio. Precordillera de Arica, extremo norte de Chile, siglos X-XV. En Bulletin de L'institut d'Études andines N° 34 (3):357-378.
- 2003. Identidad espiritual y organización social en los Andes centrales. En Revista de Historia Indígena N° 7: 139-158. Santiago.
- CHACAMA, J., G. ESPINOSA y P. ARÉVALO. 1992. Arquitectura religiosa en la Sierra y Puna de la Primera Región de Chile. Documento de trabajo N° 6. Facultad de Ciencias Sociales, Administrativas y Económicas.
- Departamento de Arqueología y Museología. Universidad de Tarapacá. Arica.
- DÍAZ, A. 2010. De fiesta en fiesta, de Alferez en Alferez. Fiesta patronal y sistema de cargos religiosos en el norte de Chile (ms).
- 1999. Toquen, soplen sin parar. Antecedentes etnomusicológicos de las lacas tarapaqueñas. En Percepción N°2: 73 - 94 Taller de Investigaciones Culturales. TINCU. Arica.
- DURSTON, A y J. HIDALGO. 1997. La presencia andina en los valles de Arica, siglos XVI-XVIII: casos de regeneración colonial de estructuras archipelágicas. En Chungará N° 29/2: 249-273. Arica
- 2006. Chilenización y comunidad andina. Escuela, reclutamiento militar y articulaciones en Putre. 1883 – 1929. Tesis (Magíster en Antropología). Programa Magíster en Antropología. Universidad Católica del Norte. San Pedro de Atacama.
- GALDAMES, L. 1990. Apacheta: La ofrenda de piedra. En Diálogo Andino N° 9: 11-25. Arica.
- GONZÁLEZ, H. y V. GAVILÁN. 1990. Cultura e identidad étnica entre los Aymaras chilenos. En Chungará N° 24/25: 145-158. Arica.
- GRUZINSKI, S., 1995. La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y

- occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII. Fondos de Cultura Económica. México.
- GUNDERMANN, H. 2003. La formación del espacio andino en Arica y Tarapacá. En Revista de Historia Indígena N° 7: 87-138. Santiago.
- GUNDERMANN, H. Y H. GONZÁLEZ. 1989. La cultura Aymara: artesanías tradicionales del altiplano. Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago.
- HIDALGO, J., N. CASTRO y S. GONZÁLEZ. 2004. La Revisita de Codpa (Altos de Arica) de 1772-73 efectuada por el Corregidor Demetrio Egan. En Chungará N° 36, N° 1: 103-204. Arica
- HIDALGO, J. y A. DURSTON. 1998. Reconstitución étnica colonial en la Sierra de Arica: El Cacicazgo de Codpa, 1650-1780. En Actas del IV Congreso Internacional de Etnohistoria. Tomo II: 32-75. Pontificia Universidad Católica de Lima. Lima.
- HENRÍQUEZ, P. 1996. ¿Por qué bailando? Estudio de los bailes religiosos del Norte Grande de Chile. FONDART. Santiago.
- MARTÍNEZ, S. 1933. La Diócesis de Arequipa y sus Obispos. Tipografía Cuadros Moral. Arequipa.
- MARTÍNEZ, G. 1989. Espacio y pensamiento andino I Andes meridionales. HISBOL. La Paz.
- MONAST, J. 1972. Los indios aimaraes ¿Evangelización o solamente bautizados? Cuadernos Latinoamericanos, Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, Argentina.
- NÚÑEZ, L. 1989. La Tirana del Tamarugal. Del misterio al sacramento. Universidad del Norte. Departamento de Teología. Antofagasta.
- RIVIÈRE, G. 1982. Sabaya: Structures socio-economiques et representations symboliques dans le Carangas-Bolivie. Doctorat de 3eme cycle d'ethnologie, Ecole des hautes Etudes en Sciences Sociales, París.
- SAIGNES, T. 1991. Lobos y ovejas. Formación y desarrollo de los pueblos y comunidades en el Sur Andino (siglos XVI-XX). En Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX. Edit. S. Moreno y F. Salomón. Quito.
- TUDELA, P. 1992. Transformación religiosa y desintegración de la comunidad aymara tradicional en el norte de Chile. Tesis (Doctorado en Antropología Social). Universidad de Bonn. Alemania.
- URZÚA, L. 1957. Arica Puerta Nueva. Editorial Andrés Bello. Santiago.
- VAN KESSEL, J. 1992. Holocausto al progreso. Los aymaras de Tarapacá. HISBOL Bolivia.
- 1988. Lucero del Desierto. Universidad Libre de Ámsterdam, CIREN. Iquique.

----- 1985. Aica y la peña sagrada.
Universidad del Norte. Arica.

----- 1984. Los bailes religiosos del norte
chileno como herencia cultural andina. En
Chungará N° 12: 124-134. Arica.

VAN KESSEL, J y A. LLANQUE. 1995. Jila Jikxata:
la fiesta del empadre. En Rituales pastoriles
de la puna. Edit. J. Van Kessel y A. Llanque.
Cuadernos de Investigación en cultura y
tecnología andina N°7.

VÁSQUEZ, E. 1990. Más allá del río. Santuario
de la Virgen del Rosario de las Peñas de
Livícar. Talleres gráficos. Santiago.

VIAL, J. 1984. Algunas referencias cronológicas
sobre la historia de la iglesia en Arica, antes
de la Guerra de 1879. En Chungará 13: 29-34.
Arica.

Anexo

Con el fin de proyectar la memoria en el tiempo y complementar lo expuesto en páginas anteriores, hemos optado por la transcripción del testimonio recogido en la localidad de Timalchaca el año 1952 por el sacerdote Luis Urzúa quien recorriera la zona precordillerana y altiplánica de Arica documentando parte de la festividad de la Virgen de los Remedios en su texto “Arica Puerta Nueva” (Editorial Andrés Bello, Santiago, 1957).

Son muchos de los vecinos de localidades interiores de Arica quienes recuerdan y mantienen en sus retinas el paso de Luis Urzúa. En sus relatos se mencionan los nombres y experiencias vividas por los padres y abuelos de los residentes de los pueblos de las actuales provincias de Arica y Parinacota siendo una suerte de “fotografía” de la situación por la que pasaban las comunidades andinas hacia mediados del siglo XX.

Con esta transcripción buscamos otorgar información “de primera mano” obtenida por Urzúa y acceder a una descripción realizada con otros ojos de la fiesta de la Virgen de los Remedios y al entorno de la localidad.

CAPÍTULO XXIX

TIMANCHACA Y EL CERRO EL MARQUÉS

Un Tibet ariqueño de clima polar. Santuario de la Virgen de los Remedios. El honorable cerro del Marqués, morada de Satanás, de leones golosos y escondite de codiciados tesoros. Una mina abandonada donde las barras de plata están de llegar, escogerlas y sacarlas. Cuando estas se vendieron en Arica y cuando la desgracia eliminó a sus felices poseedores. Un ambiente de misterio y de tragedia circunda la región.

Timanchaca está situado en una cuesta elevada donde se juntan los cordones de la sierra de Huaylas y de la cordillera central. En este lugar, a 4.650 metros de altura, existe un santuario de la Virgen de los Remedios cuya fiesta ocurre el 21 de noviembre, día de la presentación de la Niña María en el templo de Jerusalén.

El pueblo se reduce a la iglesia, una gran plaza y algunas casitas medio desmanteladas. Su origen habrá que relacionarlo con el culto que allí se tributa a la virgen. El actual templo data de 1877, y parece que fue construido por un señor Juleán Cárdenas, según una enigmática leyenda de la portada. Está cuidadosamente blanqueado y tiene piso de madera con tabla ensamblada.

En su interior se conserva “El Milagro” en un pequeño relicario de vidrio, guardado en el pecho de la imagen principal.

La tradición refiere que un pastor divisó una paloma que volaba de una vertiente hasta un punto no muy lejano donde se posó. Trató de pillarla, y la avecita dio tres saltos hasta caer en sus manos y trocar su forma en la de una pequeña placa o miniatura de la Virgen.

Junto a la vertiente había un arbusto llamado “ñuñumalla”, de 1.30 metros de altura, parecido al natre, que no es de la región sino de Tichámar situado en clima distinto, dada la diferencia de 1.400 metros que median entre ambos puntos, aunque sólo están a tres horas de camino.

Todavía existe la mencionada planta, lo que indicaría que este acontecimiento no debe haber ocurrido en tiempo muy remoto. A este respecto se nos informa que el actual edificio de la iglesia reemplazó a uno más rudimentario erigido después de la aparición, el que subsistió unos veinte años. Como aquel data de 1877, habría que situar el milagro en 1857.

El sitio del suceso está en una colina donde se han construido tres pedestales coronados de cruces, en recuerdo de los tres saltos de la paloma.

Desde esta época, Timanchaca se convirtió en un santuario muy concurrido, en el que algunos años se han reunido hasta tres mil romeros, según cálculos auroleados de optimismo, provenientes de Ticnámar, Putre, Belén, Guallatire, Livilcar, Codpa y Arica. Nosotros hemos acudido allí después de la fiesta de San Martín, haciendo jornada de 12 horas de a caballo. La primera vez, el año 1952, fue una dura prueba para calificar la resistencia física en ejercicios de esta clase. Nos sirvió de guía Ernesto Montealegre, un mozo listo y de buen trato, venido de las tierras de arriba, que a las 4 de la mañana nos despertó con el ruido de las cabalgaduras. Salimos subrepticamente de Codpa, sin despedirnos de nadie, envueltos en los cendales de la luna llena y asaeteados por los ladridos delatores de los perros. En el descenso de la inmensa quebrada de Apanza sentimos la caricia del amanecer. La luz de la aurora todavía imprecisa, como para desleír la niebla matinal, aumentó el enigma de las 14 cargas de plata que se asegura están soterradas en esa soledad, desde tiempos de la colonia, y que han dado origen a la formación de expediciones de buscadores de tesoros.

Sólo a mediodía tropezamos con los primeros seres humanos, y fueron una pareja de carabineros que venían desde Belén, con los que compartimos nuestros víveres: una gallina fiambre, vino del valle, pan y naranjas, a los que ellos agregaron un queso fresco de Ticnámar envuelto en tiernas ramas de alfalfa. En la altura, un vigoroso cóndor contemplaba nuestra pitanza, tal vez con enojo de vernos en sus dominios o a la espera de sobras problemáticas. El punto de nuestro reposo era un abra con grandes losas y alguna vegetación, dentro del sistema montañoso del marqués, llamada Yerbabuenani, palabra mestiza de castellano y aimará.

A la altura de Mullipungo, una hondonada pintoresca con grandes rocas y arbustos decorativos, donde el río Timanchaca se vacía en la quebrada de Oxa, tomamos la antigua carretera de Chilcaya que nos conduciría a las alturas del santuario. El camino está poblado de viandantes que arrean animales cargados con toda suerte de elementos domésticos, y de pastores que guían piños de rebaño menor. Se cruzan cordiales saludos y se enhebran precipitadas conversaciones. La ruta adquiere calor humano, ambiente de fiesta, alegría de aventura madrugadora. Los novenantes venidos de lugares muy distintos se sienten lanzados a una conquista espiritual; hay en ellos algo del fervor de los cruzados a la vista de Jerusalén, sobre todo cuando se divisa la blanca torre de la iglesia y los templitos de las colinas. Se estrecha la huella de un esfuerzo por trepar los escarpados tramos finales que introducen en el caserío de Timanchaca. Las cabalgaduras también se oprimen, entrechocan y resbalan en las peñas. Son un centenar de jinetes que vocean y se confunden entre nubes de polvo. Los indiscretos petardos aumentan el desorden y los golpes de las campanas suenan a aplausos que estremecen de júbilo los corazones.

Al bajarse del caballo después de una ruta tan larga, la persona se empequeñece notablemente porque las piernas lo reciben en cuclillas. A la media hora estábamos recuperados de la fatiga, un poco aturdidos por la altura, pero con el próximo halago de un buen reposo nocturno.

Nos servimos una frugal cena en un cuarto reducido por hacinamiento de monturas, víveres, ropas, útiles de cocina, además de robustos pernils y costillares de llamo que pendían de los travesaños de queñua.

Después de las vísperas nos refugiamos en nuestra habitación, y ya habíamos empezado a desconectarnos de las emociones de la vigilia, tendidos en un camastro de barro sobre cueros de cordero, cuando nos despertó un estremecimiento de la cabaña cuyo origen era difícil precisar. Al cabo de algunos instantes calculamos lo que podía ser, no sin haber abrigado de antemano sombríos temores; pero el frío del ambiente nos impedía levantarnos y volvernos a vestir para ahuyentar al intruso.

Hubo que hacerlo, finalmente, y quedó de manifiesto el causante de la inquietud a quien delataron de cuerpo entero los resplandores de la luna. Era un burrito que se estaba comiendo a espaciados tirones la paja brava del cobertizo, gracias a la escasa elevación del muro colindante con el camino. No sabíamos como convencerlo de que

renunciase a su apetitosa tarea y no regresara en seguida de espantarlo y acostarnos de nuevo. Suerte que aparecieron algunos vecinos, que pasaban la noche parapetados entre unas piedras, y usaron argumentos de corral con nuestra inesperada visita.

El frío y la altura se confabulan en estas regiones para estropear el sueño del maltratado forastero. Este Timanchaca es de lo más bravo de toda la región ariqueña. Solo su nombre trae reminiscencias de techo del mundo y de confines polares. Parece una voz sincopada de las palabras Tibet y Kamchatka, así como auto-ómnibus vino a transformarse en autobús, vale decir “carro para todos”.

Sin embargo, al día siguiente, estamos todos muy felices bajo la gloria del sol. Tuvimos la sorpresa de ser despertados por el vibrante aleteo de un picaflor, que durmió bajo el mismo techo y le urgía la necesidad de salir a tomar su baño de luz y de espacio. Reclamó con tal insistencia que estuvo a punto de asustarnos nuevamente.

Durante la noche han seguido llegando peregrinos. La plaza abunda de gente que se desentume a la espera de la fiesta. Hay tres bandas de instrumentos de bronce y una de zampoñas, llegadas de Ticnámbar, Guatanabi, Tímar y Marquirabi. Las ceremonias empiezan con la formación de los carabineros, conscriptos, reservistas y bandas, al mando del sargento don Ángel Aracena. El Capellán, vestido de oficial del ejército, recibe la cuenta. Se iza la bandera, flamante y enternecedora, que los del lugar la guardan como una joya entre las vestiduras preciosas de la Virgen, se entona al himno nacional y se inicia el espectacular desfile, con sonoridades marciales, a cuyo término se escucha una alocución patriótica. En seguida, todos pasan al templo donde hay misa cantada y numerosas comuniones.

En la tarde se baja “El Milagro” para el culto de los fieles. El sacerdote lo desprende del pecho de la Virgen y lo muestra al pueblo, dejándolo nuevamente en su lugar. La imagen está ataviada con un valioso ajuar, ex votos y collares, de los que uno es de flores de oro de 14 quilates y tres vueltas. Cada persona recibe un ramito de clavelinas de Ticnámbar, las toca en el rostro de la Virgen y las lleva de recuerdo, cuidando de depositar una ofrenda que raras veces baja de cien pesos, de cuyo monto total se hace cargo el fabriquero de la comunidad.

En los tres días que duró la fiesta procuramos informarnos sobre esta misteriosa región, situada en el flanco oriental del Marqués, cerro con

atractivos de riquezas legendarias, pero de espantable fama por ser guarida de fieras y hasta morada de Satanás, que tiene allí asentados sus dominios desde tiempos inmemoriales. Aquí ha realizado muchas diabluras que pintan el terror en el rostro hasta de los más valientes.

El Marqués no es una montaña compacta, como aparece desde lejos, sino una academia de alturas cuyo perímetro no sería fácil recorrerlo en dos días de a caballo. De ahí que en su interior existen valles, quebradas y vertientes y viven, sin mayor contacto, leones, burros salvajes, guanacos y vicuñas. De seguro anidan cóndores, dada su altura de cinco mil metros, y que siempre se los encuentra al atravesar esos escabrosos senderos.

Llama la atención su colorido metálico y cambiantes matices, pero más todavía su nombre tan honorable y castellano, el único del departamento de Arica en idioma español, y de la época de los conquistadores. Al punto surge la pregunta: ¿de qué marqués se trata?, acaso de Francisco Pizarro, que tuvo este título otorgado por el emperador Carlos V y en cuyo gobierno Pedro Pizarro recibió de encomienda el valle de Codpa. Este valeroso capitán y reputado cronista debe haber explorado la comarca, y tal vez bautizó con este nombre el cerro en homenaje al conquistador del Perú.

Marqués, nos dice el vecino Pedro Indalecio Viza, viene a corresponder en aimará a algo "principal" que destaca de los demás, por eso le pusieron ese nombre. En el Marqués, añade, reina el "Antimonio" (demonio) y esconde riquezas de oro y plata que ahí se encierran. Refieren los antiguos que prometió entregar su tesoro si le traían 50 rubios y 50 negros.

Entre muchos sucesos trágicos ocurridos en la región, se recuerda el desaparecimiento de la familia de Bonifacio Mamani, de Isluga, que se radicó en el faldeo con sus rebaños. En 1939 encontraron ahorcada a la señora y un niño; de él y otros tres hijos no se supo más, aunque se afirma que están sus cadáveres en sitio no muy lejano. Las diligencias judiciales no lograron esclarecer este misterio y tropezaron con el más desconcertante enigma.

Por otra parte, han aumentado los leones en estos últimos años. Tienen sus refugios entre las piedras más inaccesibles.

La señora de Benedicto Llave buscaba, hace algún tiempo, un llamo de su propiedad cuando, al internarse un poco en el Marqués, tropezó con un león que lo estaba devorando golosamente. Trepidó ante la visión de la fiera, pero tuvo coraje para acudir a su cajita de fósforos y encender el pasto seco, con lo que ahuyentó al carnicero.

Más, como si fuera poco la presencia del diablo y los pumas, también amenaza el pavoroso rayo. En febrero del año 1953, cayó fulminado por una centella en la cabeza el referido Benedicto. El fluido eléctrico lo atravesó verticalmente, saliendo por los pies. El cuerpo quedó encogido y de color azul. Sus deudos cargaron con él y lo condujeron a su cabaña de Cascañe, a través de la noche y bajo lluvia torrencial.

Hasta aquí la relación de Viza, sencillo y ameno conversador, hijo auténtico de las cordilleras, muy religioso y cordial.

Todos están de acuerdo con él en la existencia de tesoros y presencia del maligno, lo que dan a entender con miradas y gestos de aprobación.

Para el lado sur del cerro, en horas malas que no se determinan cuáles sean, se nos asegura que se abre la montaña y deja al descubierto una mina donde se divisan muchos objetos correspondientes a la faena de metales, y enseres personales de los obreros.

El señor Ángel Yucra, de Ticnámbar, nos refiere a este respecto que vivía en Cobija cierto pastor de origen boliviano, unos treinta años atrás, llamado José Catacora, que mandó un día a su mujer al cerro con las ovejas, y ésta encontró la bocamina con su entrada tan expedita que invitaba a pasar al interior. Se intimidó, naturalmente, por las leyendas que había oído de que el monte tenía maleficio, y regresó a su casa para contar a su marido el hallazgo. Este, hombre tímido y supersticioso, no manifestó mayor interés, sino que le pareció prudente que evitaran las cercanías de ese lugar al salir a pastar.

Como más adelante bajara a Arica para vender algunas ovejas y hacer sus compras habituales, se encontró con un compadre negro, de Azapa, al que refirió lo acaecido a su mujer.

El “Francisco”, como designan por acá a los negros, pensó que esta ocasión no debía despreciarse y acompañó a Catacora hasta Cobija. Al día siguiente subieron al punto indicado del Marqués y hallaron la mina enteramente accesible. Entró el azapeño y se maravilló de la comodidad del recinto que parecía una espaciosa sala; lo impresionó la perfección y variedad de las herramientas y los montones de mineral ya beneficiado, que era llegar y sacar lo que se quisiera. Tomó unabarra de plata y salió a mostrársela a su compadre instándole a que contemplase tan abundante y deslumbradora riqueza. Este, siempre desconfiado, se negó a penetrar y volvió el amigo para retirar otra barra con que lo obsequió. Luego de salir tomó referencias por escrito del lugar.

Bajaron a Arica y obtuvieron muy buen dinero por la plata, que era de excelente calidad, en una casa compradora de metales.

El negro murió poco después en Azapa, y se malogró su plano y su coraje para abocarse a lo desconocido. También Catacora fue víctima de una riña en Chancapa o Molinos, cerca de Ticnámar, la que se originó por cobro de una deuda que tenía con un residente de Tímar. El hechor fue preso y metido en un cepo, pero logró zafarse y se fugó la noche del velorio del infortunado boliviano. Al poco tiempo falleció en Cobija la esposa de Catacora y así terminan todos los personajes de esta luctuosa historia, quedando el Marqués con su tesoro y su secreto.

No faltan quienes afirman que se ve la boca de la mina, tapada con un cuero de buey; pero esto es privilegio de los que la fortuna o la desgracia desean atraparlos.

Puede calcularse cómo habrá aumentado la fama maligna del cerro con este acontecimiento relativamente cercano.

Se comenta también, con insistencia, lo perjudicial de la puna en las alturas del Marqués, que se atribuye a la abundancia de metales, ya que no son tan excesivas.

Y si uno consigue soportar el soroche, librarse de los rayos o de los atractivos fatales de la mina, siempre puede llevarse la sorpresa de algún león que se le aparezca a boca de jarro, cuando sale de su madriguera en busca de sustento.

Así, al caso de la señora de Benedicto Llave, podemos agregar el de Cecilio Loayza que, aventurándose por esas tierras en busca de un burro cerrero, ya medio amansado, divisó un animal grande entre los matorrales de tola, que le pareció un venado y no le prestó mayor importancia. Pronto se convenció que se trataba de un enorme gatazo y se le quedó el alma en un vilo, sobre todo al ver que el puma se le acercaba hacia él sin ninguna vacilación. Suerte que se le ocurrió encender fuego y pudo hacerlo gracias a que no soplaba el viento y que las plantas de la cordillera son fácilmente combustibles. Huyó el felino por el incendio y Loayza hizo lo mismo por su lado, dejando ambos desierto el escenario en el comienzo de lo que pudo ser un drama impresionante.

En otra ocasión, sorprendió la noche en las encrucijadas del cerro a dos vecinos de Belén que regresaban a Codpa. Temerosos de perderse o desbarrancarse en los complejos senderos de ese laberinto montañoso, se acomodaron en un bajo con sus mantas y los aperos de la montura para dormir. Fue corto el sueño porque los despertaron los rugidos de los leones y la inquietud de sus mulas. Parecía que estaban cercados por numerosas fieras, las que tal vez no se atrevían a atacar temiendo la habilidad defensiva de los mulares. Tuvieron que pasar el resto de la noche protegidos por un cerco de fuego, sin dejar de sentir la presencia e irritación de los pumas.

La segunda vez que nos tocó atravesar el Marqués, en un camino de Codpa a Timanchaca, el guía descubrió huellas de león, en las laderas que miran a la pampa de Oxa, a donde suele bajar en busca de llamos inocentes para saciar hambres atrasadas. En caso de encontrarlo, no teníamos mas armas de defensa que un cortaplumas o los reflejos metálicos de la linterna, porque ya en esa parte el terreno no ofrece matorrales sino abundantes piedras, así que de nada valían los socorridos fósforos.

La natural inclinación por las emociones sensacionales nos estimulaba el deseo de enfrentarnos con alguna de esas fieras. ¡Qué bonito tema para contar, siempre que saliéramos ilesos!.

El encuentro con un león vale casi por una caída de avión, sin más daño que unas cuantas costuras en la cara. Pensábamos, entonces, en Sansón y el valiente pastor David, que nos dejaron precedentes en la historia sobre la manera de entenderse con esos ladrones de rebaños.

Ya habíamos terminado nuestras anotaciones sobre el Marqués, cuando, refiriéndonos a este tema en un grupo de montañeses, el inspector de distrito de Ticnámar, señor Braulio Sajama, nos advierte que él cree en el maleficio del cerro por cuanto, en el año 1924, habiendo sido encargado de juntar materiales para repajar el templo de Timanchaca, decidió subir al Marqués donde sabía que el coirón era de buen tamaño. Algunos se opusieron a esta determinación alegando que era “malo” y no sería justo sacar de él paja para la sagrada iglesia, excusa que disfracaba el miedo a lo desconocido.

Sajama, entonces, en un gesto bizarro, expresó: Yo iré de todos modos, y el que sea valiente que me siga.

Esa noche acamparon en la falda como unos veinte hombres para iniciar la tarea al día siguiente temprano. A las 9, después de tomar el café, todos dormían profundamente. Sólo a sus párpados no acudió el sueño y se le llenó la cabeza de fantasías temiendo volverse loco, porque una fuerza lo impulsaba a dispararse cerro arriba. Recurrió a sus compañeros para que lo protegieran, pero no consiguió despertarlos porque parecían tomados de un narcótico. Para prevenirse ante la coyuntura de perder la razón, se amarró a una mata de tola con la piola que llevaba para la paja, y así pasó una noche afiebrada cual nuevo Ulises atraído por el encanto de las sirenas. Al amanecer lo encontraron sus socios en esta extraña postura y él les refirió el suceso quejándose del abandono en que lo dejaron, a lo que respondieron no haber sentido ningún llamado suyo. Cortaron abundante paja brava y consiguieron su objetivo; pero Sajama ha quedado hasta el día de hoy víctima de un “encanto” que le impide conciliar el sueño hasta muy avanzada la noche, desquite del cerro por su desafío a las fuerzas del mal que allí residen.

—Confíesate, hombre, y que te ponga un evangelio el sacerdote—, le sugiere uno de sus amigos, y así queda de hacerlo en Ticnámar.

Se vuelve, a continuación, sobre el caso de Catacora, con variantes sobre el número de barras de plata que habría sacado el negro.

Uno de los del Corró, también tiene algo que decir, oído de los labios del mismo arriero a quien ocurrió el hecho. Contó de un boliviano que, no ha mucho tiempo, conducía una recua de llamos hasta Codpa para trocar productos de su tierra por fruta y vino del valle. Frente al

Marqués se le fugó un llamo con los avíos de la bucólica, bajo el impulso de un verdadero arrebato, y se introdujo en la maraña de desfiladeros del monte. Lo persiguió y, al saltar un estero, halló un montón de metales preciosos desparramados en el suelo. Se fijó en el sitio para regresar a recogerlo. El llamo lo fatigó en su huida y determinó dejarlo perderse. Volvió al estero y encontró sólo las huellas del salto que había dado.

Finalmente oímos a don Francisco Loza Canales, de 82 años, oriundo de Cachicoca en el valle de Codpa. Nos refiere que por los años del plebiscito su hijo Sebastián Loza exploró el Marqués con un árabe, Moisés Chara. Encontraron una bocamina, sin poderse orientar en ella por falta de lámpara. Poco después murió Chara asesinado y no tardó mucho tiempo en fallecer el joven Loza.

Don Francisco, hombre que denota cultura y vivacidad intelectual, ya que es de tierras abajo y de fisonomía española, aduce una experiencia personal sobre la fascinación del cerro. Unos treinta años atrás descubrió una especie de picota, al parecer de oro, enterrada por el mango, al lado de una vertiente. No se atrevió a sacarla por temor de un encantamiento. Al ir por ella tres días después ya había desaparecido. Esto indicaría que la suerte se ofrece al hombre una vez en la vida, y nos repite fácilmente sus insinuaciones. Hay que tener valor para afrontar las consecuencias que ella provoca. Ya dijeron los romanos: "Audaces fortuna juvat".

De tan extensos y fantásticos relatos surge una conclusión: el cerro del Marqués esconde valiosos minerales que ya explotaron los españoles, como lo demuestran algunas perforaciones por el lado de Timanchaca y restos de hornos de fundición.

El porqué se abandonaron estos trabajos no podemos averiguarlo, a no ser que aparezcan datos en los archivos coloniales de Lima, con informes de algún corregidor de Arica al virrey del Perú.

El carácter demoníaco que se atribuye a la región es algo desconcertante que pudiera comentárselo desde un punto de vista histórico y teológico.

Muchos afectan ni creer siquiera en la existencia del espíritu del mal, no obstante las enseñanzas de la iglesia, los testimonios de la Biblia, la

predicación de Jesús y sus actuaciones contra Satanás. En esta materia, como en todo lo que respecta a creencias, ya lo dijo el Maestro: “qui potest cāpere capiat”, que podría traducirse: el que pueda alcanzar el conocimiento de la ciencia espiritual, que lo alcance. Esta es como la cumbre de las montañas: muchos no resisten el soroche en su intento de subirlas.

Charles Baudelaire, el poeta de las flores del mal, ha escrito que “la mejor treta del diablo es la de convencernos que no existe”.

Pero ¿por qué ha de vivir el demonio en un punto determinado del mundo, y ha de ser éste el cerro del Marqués de nuestra orografía ariqueña?

Recuérdese el caso de demonio Asmoedo en el libro de Tobías, al que el arcángel San Rafael lo ató en el desierto superior de Egipto.

En la historia cristiana hay constancia de lugares maléficos que se han transformado en santuarios por alguna intervención sobrenatural. El ejemplo más notable en nuestros tiempos ha sido el de Lourdes. Franz Werfel, en su libro tan famoso “la canción de Bernardita”, ocupa largas páginas en probar este aserto, no obstante su falta de fe católica.



Publicado por el Consejo de Monumentos Nacionales, Comisión Asesora de Monumentos Nacionales de Arica y Parinacota, en el marco del proyecto "Apoyar la Puesta en Valor del Sitio Arqueológico de Ofragia, Sector Cerro Blanco, Valle de Codpa, 2010", financiado por Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), Dirección Regional CONADI Región Arica y Parinacota.